

الحمد لله

الذي هدانا لهذا

الذي كنا في ضلال

عن هدانا الله
والذي هدانا الله
والذي هدانا الله

الحمد لله

الحمد لله


Bibliotheca Alexandrina
016507

تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب

الكِنْدِي - الفارابي - ابن سينا - الغزالي - ابن باجة
ابن طفيل - ابن رشد - ابن خلدون - اخوان الصفاء
ابن الهيثم - يحيى الدين بن العربي - ابن مسكويه

تأليف
محمد لطفى جمعه

« ليس خطابي في هذا الكتاب
لجميع الناس ، بل خطابي لرجل
منهم يوازي ألف الرجال ، بل
عشرات ألف رجال ، اذ كان
الحق ليس هو بأن يدركه الكثير
من الناس ، لكن هو بأن يدركه
الفهم الناضل منهم . »
مذكرات شخصية
لابن المهيم
التولى سنة ١٤٣٠ هـ .

مقدمة وتمهيد

بسم الله ، والحمد لله ، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله

ترجع فكرة تأليف هذا الكتاب الى نحو عشرين عاماً مضت ، منذ كنت ألتقي العلم في مدرسة ليون الجامعة ، وفي تلك المدينة الجميلة المطمئنة ، دونت أوائل تلك الفصول ، وقد صحبته الأمانى و « الكراسات » في سائر أسفاري بين ليون وجنيف ولندن وفيرنزة (فلورنسا) ، ومرت علينا معاً فترة الحرب العvisية وأنا في صحبة هؤلاء الفلاسفة الاثنى عشر، نهضت تارة وترجور رؤية النور والضياء ، وطوراً نرقد في مشار النقع نسمع صدى صوت المدافع في الفضاء . الى أن شامت الأقدار أن يلبس هؤلاء الحكماء المتقدمون ثياب الظهور في عالم الوجود المادى ، فلم أشأ أن أطيل حبسهم فاسلمت يدي تلك الأوراق، التي اصبحت في نظرى « معتقة صفراء » دقيقة الجسم ضخمة البخار ، وهكذا برز الى عالم البعث والنشور اثنى عشر فيلسوفاً من المشاركة والمفاربة ، وقد تدثر كل بالقباء أو المرقعة أو المسوح أو الدراعة أو الجلبة التي تليق به لدى مثوله بين أيدي قراء هذا الزمان

قالى الأمام أيها السادة الحكماء ! ولا تعقبوا على هذا الضعيف ، الذى الجأكم الى الخروج من كهف الماضى السحيق ، ودعاكم الى الظهور بعد الخفاء ، فى عالم الهدوء والسكون الى عالم الجلبة والضوضاء . فان معظم أهل هذا الزمان لم يشرفوا بمعرفتكم ، وسوف تقع أسمائكم وألقابكم وكناكم من أسماعهم وقع الشئ الجديد الغريب ، وسوف يجادلون فى حقيقة وجودكم وفى قيمة أفكاركم ، وينكرون عليكم آراءكم التي ييضنم سواد ليالى أعماركم فى قصورها ونحويرها ، وتهذيبها ونحويرها ، وسوف يمر البعض بكم متعجباً من هؤلاء الفلاسفة المتقدمين الذين عاشوا وتأملوا وفسروا الكون ، وعللوا الحوادث قبل كانت ، ونيشيه ، وشوينهور ، وسينسر ، وستوارت ميل ، وأوجست كومت ، ورينان

ولن يخطر ببال هؤلاء القارئین المتعجبين أنه لولاكم ، أيها الفلاسفة الأعزّة ! من الكندي ، الى ابن رشد ، لم يكن لفيلسوف أوروبي حديث أن يظهر في عالم الوجود ، وأنكم أنتم الذين حنظتم تلك الشعلة المقدسة التي خلقها سقراط وأفلاطون وأرسطو ، في مغاور الماضي السحيق ، وزدتموها نارا حتى أسلمتموها مضیئة ومهاجرة الى فلاسفة أوروبا المحدثين ، وكنتم لتلك الشعلة الالهية كراما حافضين .

على أن أقداركم لم تخف على علماء أوروبا وكتابها ومؤرخيها فقد عني مثات من مؤلفي تلك القارة السعيدة بالبحث عن آثاركم وتدوين أخباركم ونشر أفكاركم التي هي من أغلى وأثمن الحلقات في سلسلة التفكير الانساني ، فحرصوا على مخطوطاتكم وبالفوا في رفع قيمتها وفي السعي لاقتنائها ولم يرضوا بالمال والعمر والعلم في سبيل أحياء ذكركم ، فاستفادوا من وراء بحثهم وتنقيهم وربحت تجارتهم ! ولكن الذي أنكركم أو على القليل شك في وجودكم العقلي وخط من أقداركم هم أحفادكم وأخلافكم وورثة حكمتكم واخلق الناس بالمحافظة على ذكركم وتمجيد أعمالكم وهم الذين يقرأون ويكتبون ويفكرون بتلك اللغة العربية التي دوتم بها كتبكم الخالدة في بغداد ودمشق ومصر والمغرب ، والأندلس ، ويسأل هؤلاء الورثة الذين لا يستحقون تلك التركة الثمينة :

هل لنا حقاً أجداد في الفكر والعقل ؟

وهل لهؤلاء الأجداد قيمة ، في ميدان العلم الحديث ، وأين كتبهم ؟ وما مكانهم بين ظهري الفلاسفة الذين قرأ تراجمهم ونرى صورهم ونعثر بشذور من أقوالهم في الكتب والمجلات والصحف ؟

ولأجل الإجابة على هذه الأسئلة الثلاثة الفت هذا الكتاب ، للتدليل على فضل هؤلاء المتقدمين ، ولتعيين مكانهم على حقيقتها بين فلاسفة العالم ، ليعلم المرتاب والمتردد والمقلد أن تلك المدنية العظيمة التي ظهرت في الوجود منذ أربعة عشر قرناً ، لم تكن مدنية حرب وطمع ومادة ، بل كانت مدنية عقل وعلم وفكر عميق ، وان تلك المدنية التي نشأت في قلب الصحراء ونشرت أجنحتها الى أقاصي الصين شرقاً وأقاصي أوروبا وأفريقيا غرباً ، لم تكن مدنية السيف والمدفع بل كانت مدنية العلم والقرطاس والكتاب ،

وان عقيدة هؤلاء الفلاسفة لم تمنعهم من الدرس والبحث والتنقيب عن الحقيقة بل أن تلك العقيدة نفسها هي التي استحشتم على السير في جميع دروب الفكر البشري فكانت الحقيقة ضالة كل منهم ينفق العمر والمال والفكر في إقتفاء أثرها ويلتقطها أنى وجدها ، وان هؤلاء الأقوياء من أصحاب التيجان والعروش بذلوا أنفسهم وأعز ما كان لديهم من المال والجاء والنقود في إيجاد الفلسفة في بلاد الشرق العربي والغرب الاسلامي وان من حث على العلم هو تلك العقيدة التي ظهرت في الصحراء على لسان (محمد) وأول من شجع على نشر الحكمة هم هؤلاء الخلفاء والملوك من الفزاة والمجاهدين من ذوى قرباه وخلفائه وصحابته والتابعين

وأجدر الناس بتفهم هذا القول هم الفريق الذين ظهوروا في الزمن الأخير بمظهر تحقير الفكر الشرقي الاسلامي والخط من أقدار رجاله المتميزين والطمع على علومهم وآدابهم وحكمتهم والانتقاص من آثارهم التي كانوا بها يهتدون ، فهذا الفريق من الخلق يعمل على هدم آثار السلف الصالح في العقل والفكر بمول التعصب الضميم والمنفعة المادية ، وإلا فكيف يستيحي أديب أو أريب أو عالم أن يقلل من قيمة أسلافه في الثقافة الانسانية ؟ وهل استباح كاتب أوروبي من الذين يدعى هؤلاء الناس تقليد هم ، لنفسه الخط من قدر أسلافه في العلم والفلسفة لمجرد قدمهم ومضى الأجيال الطويلة على اختفائهم من عالم الوجود المادي ؟

بل الأمر على النقيض ، إذ نرى النوابع من الكتاب والمؤلفين يعملون أبداً على إحياء سير الأقدمين والاشادة بذكورهم ونشر كتبهم وتزيينها وشرحها وتفسيرها ومحاولة رد معظم الفضل في الحياة العقلية الحديثة اليهم . ولا يوجد فيلسوف أوروبي لم يكن له « مثل أعلى » من هؤلاء الحكماء الأقدمين يحذو حذوه وينسج على منواله ويستضيء بنوره ، وهم دائماً داثبون على احياء أعياد موالدهم وتحليل ذكر أيامهم الكبرى بظهور مؤلفاتهم وعرفان جميلهم وفضلهم على الانسانية .

ومن هؤلاء القوم فريق يدعون أنهم مجددون ويذمون كل قديم لمجرد قدمه ويتهمسون بعبادة كل جديد لمجرد جدته ، على أنهم لو عقلوا لعلموا أن من لا قديم له

لأجديده ، وان الشرف والنبل يرجعان الى عراقة الأصل ، وان أئمة البنيان يشاد حتما على أمتين أساس ، فكيف يكون لهم عماد دون أن يتصلوا بآثار الأجداد والأمة التي لا ماضى لها ليس لها حاضر ولا مستقبل ؟

على أننا لا نعتبر « الاسلام » في تسمية هذا الكتاب الضئيل ديناً أو عقيدة حسب ، بل نعتبره مدنية كاملة شاملة ، حافلة بكل معاني الحياة العقلية والثقافة الأدبية ، وعلى هذا القياس الصحيح يكون الفلاسفة الاسرائيليون والمسيحيون بل أحرار الفكر ممن نشأوا وترعرعوا في كنف المدنية الاسلامية حكماء اسلاميين يحكم الفكر والوسط والثروة العقلية المشتركة ، وعلى هذه الخطة الحكيمة سار الخلفاء العباسيون والأمويون والفاطميون في المشرق والمغرب ، فقرّبوا الكتاب والمفكرين والأدباء من غير المسلمين ودونوا لهم الدواوين ، وقلدوهم أسامي مناصب الدولة ، وهؤلاء الخلفاء العظماء شرحوا صدورهم وفتحوا قصورهم للفلاسفة من أهل سائر الأديان ، بينما كان امبراطرة وملوك وأمراء غيرهم في ممالك أخرى يصلبون ويعذبون ويشنقون ويحرقون رجالاً ثبتت لهم العبقرية في الفكر والزعامة في العلم فيما تلا من الأيام

وسوف يجد القارئ بين دفتي هذا الكتاب فصلاً مسهباً في الصوفية بمناسبة ترجمة الشيخ « محيي الدين بن العربي » الذي قد يتردد بعض المؤلفين في وضعه في صف الفلاسفة على أنهم لا يترددون في عد الغزالي فيلسوفاً مجرد كتابته في الفلسفة ، بنض الطرف عن الغاية التي كان يقصد اليها ، على أن ابن العربي أحق بوصف الفيلسوف من الغزالي ، لأن التصوف نوع من الفلسفة إذ هو يرسم خطة للحياة الانسانية وصاحبه يبحث عن الحقيقة ويسعى في حل لغز الحياة وتفهم أسرار الكون ، ولا تخرج الفلسفة في أكمل معانيها عن حدود هذه الغايات ، فضلاً عن أن ابن العربي تفرغ لمباحثه وأخلص فيها ودقق وحقق ، وأمعن وتعمق ، ووقف حياته ووجوده على غرض واحد لم يتعبه ، وقد بلغ فيه درجة من أسامي الدرجات ، بل أن الكتاب الوحيد الذي اشتهر به سيدنا حجة الاسلام الامام أبو حامد الغزالي وهو « احياء العلوم » يعد في نظر الكثيرين من الاختصاصيين في الدرجة الثانية بالنسبة لكتاب « الفتوحات المكية »

تأليف ابن العربي . وقد كانت لمحيي الدين شخصية مدركة متميزة ، سادت تاريخ التصوف الاسلامي الحديث ، لأنه المحيي غير مدافع ، والشيخ الاكبر دون منازع عند أهل السنة من العرب والترك ، وعند أهل الامامة من الفرس .



ولما كان العرب واليهود فرعين لدوحة واحدة هي الدوحة السامية ، والشعبان متقنين أصلاً ومدنية وتاريخاً ، ويكاد اللسانان العربي والعبراني يتحدان ، ولولا ما امتازت به اللغة العربية من ظهور لهجة قريش وقدرتها على الحياة كانت مناحي الفكر لديهما متحدة

يبد أن الفرق بين الشريعتين الموسوية والمحمدية، قد ظهر ظهوراً جلياً في قابلية كل منهما في البحث الفلسفي ، وقد ظهر في كل عهد من العهود نوابغ اسراييليون يعدون في مقدمة الشعوب التي ينتمون إليها وطناً لا عقيدة ، وفي عصرنا هذا عبقر يون منهم أحياء ومنهم من قضى أمثال « كارل ماركس » و « اينشتين » و « برجسون » وعشرات لهم في عالم الفكر البشري ذكر باق

وقد حصر حكماء بني اسرائيل همهم في المصور الأولى لظهور ملتهم في التهديد والوعيد وتعليم الحكمة الربانية وقالوا بوحداية الله ووحدة خلقه ووحدة سائر الكائنات . فكان مجتهد قاصراً على الذات ولم يتعد إلى الصفات التي يعتبرها فلاسفة الاسلام مظاهر للذات ولم يتجه نظر أحد من هؤلاء الحكماء إلى البحث في علم النفس البشرية وحقيقتها فكان فلسفتهم كانت عبارة عن الاعتقاد المطلق بالله بدون بحث علمي أو طريقة فلسفية . مع أن مصادر العلوم الربانية والنفسانية كانت متوافرة لديهم في كتب المنود والأغريق .

لم يعرف فلاسفة اليهود علم المنطق ولم يسلكوا سبيل البراهين والأدلة والحجج أو أنهم عرفوه ولم يلجأوا إليه واكتفوا في تأييد آرائهم بالاسناد إلى الوحي أما عن نظرية الخير والشر في الحكمة الاسرائيلية فقد قال فلاسفة اليهود « إن الله سبحانه هو خير محض ولا يصدر عنه إلا الخير » وأثبتوا ذلك أو حاولوا إثباته بما ورد في

الكتاب المقدس . أما الشر فقالوا أنه من صنع البشر وأنه ثمرة لتغلب المادة على العقل أو انتصار مبدأ المادة على مبدأ العقل . وقد نسبوا الشر للإنسان خشية أن يؤدي بهم الكلام فيه إلى الخروج . وقد أثبت بهم نسبة صدور الشر إلى الإنسان إلى القول بأنه حر في ارادته وتصرفاته ويجب عليه أن يجعل أعماله منطبقة على مبدأ الخير الاسمي لئلا يقهره المبدأ المادى فيصير أسيراً للشر وهذا هو مبدأ حرية الارادة المعروف لمهدتا هذا باسم (Libre Arbitre) أو مبدأ الخيار في الحياة باعتبار الانسان مخيراً لا مسيراً . على أن مبدأ الخيار في الحياة لم يظهر في الفلدنة الحديثة إلا بعد تطاحن أجيال في العقائد والأفكار ولكن اليهود لم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث بل استندوا إلى نصوص من الكتاب المقدس (التوراة) حيث جاء بقول صريح على لسان الله في مخاطبة الانسان : « أنظروا قد جعلت اليوم قدامك الحياة والخير ، والموت والشر » .

ومعظم هذه الحال راجع إلى مزاج النفس « السامية » التي صدق (رينان) كثيراً في وصفها في عرض كلامه في كتابه المتع في « تاريخ اللغات السامية » والمشاهد عند حكماء اليهود ، الذين لا يمكن أن نطلق عليهم اسم الفلاسفة ، أنهم كانوا اذا اقتربوا من النظريات الفلسفية المحضة يرجعونها إلى دائرة الدين ، ويعملون الحكم فيها وعليها فوق مدارك العقل البشرى

ونجد هذه الحال ممثلة أجلى تمثيل في سفر أيوب ، من أسفار « العهد القديم » اذ اجتمع الحكماء وأخذوا يبحثون في مسألة العناية الالهية والقضاء والقدر ، فظهر الله في عاصفة لأيوب وأظهر له قصر المدارك البشرية عن الوقوف على أسرار الطبيعة ورفع الستار عن وجه الحقيقة واكتناه حكمة القضاء ووجوب خضوع الانسان بعد إقراره بعجزه لله والتسليم بارادته مما يؤدي بتوجيه القضايا الفلسفية نحو جهات الاعتقاد

يبد أن امتزاج اليهود بأهل بابل والفرس والكلدان ساعد على تأثر الحكمة الاسرائيلية بأفكار وعقائد هؤلاء الغزاة الذين هم من جنس (آرى)

فان الفرس يقولون بوحداية الله ، ويفضون الوثنية كما ورد في كتابهم (الزندافتا) على أن الفرس وإن كانوا من جنس آرى فان اسويوتهم (نسبهم إلى أسيا)

تغلبت على آريتهم فلم يبلغوا من الفلسفة شأواً يستفيض منه نور على بحقول حكام بني اسرائيل ، فبقيت كتب هؤلاء بعد قريتهم وامتزاجهم بالقرس خالية من المباحث النظرية وما وراء الطبيعة خلوها من ذلك من قبل

وما زال اليهود على ذلك الجود الفلسفي والاكتفاء بالبقاء في دائرة الدين إلى أن تغلب اليونان على سوريا ، وانتشرت فيها فلسفتهم وآدابهم ، فأدركت اليهود الغيرة من علو كعب فاتحى بلادهم في المباحث التي لم يطرّقوها ، على أنهم لم يجرأوا على البحث الحر الصريح القوي ، بل عادوا إلى الكتب المقدسة يشرحونها معتمدين في ذلك على بعض مبادئ الافلاطونية المستحدثة التي كانت مزهرة في الاسكندرية ، فلم يتعدوا أفكار فيثاغورس وافلاطون

وقد أدخل بعض حكمائهم في روعهم أن لعقائد بني اسرائيل أثراً في تكوين آراء أكابر الفلاسفة اليونان أمثال فيثاغورس وافلاطون وارسطوطاليس ، لأنهم في زعمهم مروا في أسفارهم على بلاد بني اسرائيل وأخذوا العلم والحكمة عن حكمائهم .

وكان بين طوائف اليهود طائفة تشبه الصوفية عند المسلمين ، وهم الذين نبغوا من الفريسيين ، وكان مذهبهم القول بالمبادئ والآداب والفعل بها ، كالزهد والعبادة والتعشف والتقوى ونبغت طائفة أخرى وهي الصدوقية لكنها شطت وجمحت ، فانكر ذووها خلود النفس وتدخل العناية الالهية في أعمال البشر معتمدين في هذا الانكار على أنه ينافي نظرية الاختيار الانساني

ونشأت من فرقة الصدوقية فئة اسمها الأسينية (من المواساة والطب) وقد جعلوا فلسفتهم نوعاً من الاشتراكية ، وعاشوا بمقتضى مبادئهم ، كتبادل الحب بين الافراد ، ونبذ الملاذ ، والتغلب على هوى النفس ، واحتقار الغنى ، ولا يزال في أرض فلسطين إلى الآن وقبل ظهور « الصهيونية » بظهورها الأخير في ظلال نظرية « الوطن القومي » مستعمرات اسرائيلية تسير على مبدأ تلك الفرقة ، بعد أن عفت آثارها ، وانقطعت أخبارها إلا من الكتب

وقد قاسى اليهود من الظلم والاضطهاد فى عهد الرومان والقرون الأول من العصر الدينى الأوروبى ما أضعفهم وإطفا شعله ذكائهم ، فانصرفوا إلى المجادلات الدينية والمجاهدة فى سبيل البقاء فى أقطار العالم بعد أن ذهبت دولتهم وتشتت شملهم وقدوا عاصمة ملكهم لدا تجمد (المشنة) و (التلمود) خالين من الابحاث الفلسفية أو الكلام فيما وراء الطبيعة

وما زال اليهود كذلك من الجهة العقلية حتى نزحوا الى بلاد العرب قبل الاسلام فطابت لهم الإقامة فى الجزيرة العربية فى عهد الجاهلية ، وتوافرت بينهم وبين تلك القبائل أسباب الألفة لما بين اليهود والعرب من روابط الجنس السامى ، واللغتين العربية والعبرانية اللتين هما من فصيلة واحدة



ولما ظهر الاسلام لم تكن وطأته ثقيلة على اليهود فانتعشوا ، وانصرف فريق منهم الى الاشتغال بالعلم والأدب ، ثم علانجهم فى صدر الاسلام اذ أصبح كثير من نابغهم موضع ثقة الخلفاء وعنايتهم أمثال سعيد بن يعقوب الفيومى وصموئيل بن حنفى

وكان سعيد بن يعقوب الفيومى المذكور ، ويعرفه اليهود باسم سعدية بن يوسف المصرى ، رئيس مدرسة (سورا) القرية من بغداد ، وهو أول من ألف من اليهود كتاباً باللغة العربية ونشره فى موضوع العقائد والعقليات ، ومحور هذا الكتاب الذى يعد فتحاً جديداً لليهود ، كما يعد دستوراً لفرقة الربانة وأصحاب التلمود ، وجوب اتباع أحكام العقل فى العقائد وجواز فحص القضايا الدينية ، لأن العقل الصحيح خلقى بأن يرشد صاحبه الى الحقائق التى ينقلها الوحي الى أصحاب النبوة ، وان تحليل الوحي هو الرغبة فى وصول الانسان بسرعة الى إدراك الحقائق العليا التى لو ترك البحث فيها للعقل وحده لاحتاج فى الوصول اليها وإدراكها لعناء عظيم وزمن طويل

ونحن نعد سعيداً بن يعقوب هذا من فلاسفة الدنيا بحق ، ولكنه لم يعيش حتى يدرك ازدهار الفلسفة العربية فى بلاد الأندلس ، التى كان من أثرها فى يهود اسبانيا أنفسهم ، أنهم ثاروا على مدرسة (سورا) وأرادوا أن يستبدلوا بها مدرسة جديدة

يحملونها في قرطبة ، وطن ابن رشد ، ويلقنون فيها ، على أيدي رجال من خيار علمائهم ،
العلوم والفلسفة وفنون الأدب ، التي أهملها يهود الشرق
فقامت تلك المدرسة في قرطبة فعلاً ، وأما الطلاب من كل فج عميق ، ونفع منها
بعض الأساتذة الذين ألفوا في فلسفة المشائين اليونانية ، ولا تزال بعض كتبهم في
مكتاب أوربا ، وللخليفة عبد الرحمن الثالث . معظم الفضل في نفع هذه المدرسة
وتمظيم شأنها

ومن فطاحل من نفع في هذه المدرسة ، وقد ورد اسمه مراراً في هذا الكتاب ، وفي
كتاب الاستاذ الاسرائيلي « منك » الحكيم موسى بن ميمون المعروف عند كتاب
الافرنج بيمونيد وهو من أهل القرن الحادي عشر للمسيح ، ويرجع الفضل في تثقيفه
وتهذيبه الى حكماء العرب ، بل انه نسج على منوالهم في رغبته في الجمع بين فلسفة
ارسطوطاليس والشريعة الموسوية مع اخضاع النظر لأحكام العقل والمنطق ، وقد
اضطهد المسيحيون الاسبان هذا الحكيم الاسرائيلي فيمن اضطهدوا من اليهود بعد
زوال دولة العرب ، فلجأ الى مصر في عهد السلطان المجاهد فخر الاسلام صلاح الدين
الأيوبي ، فعرف قدره وقربه وجعله طيبه الخاص ولا غرابة فان هذا الحكيم كان
يسمى موسى الثاني أو أفلاطون اليهود

لقد اعتبر كثير من علماء المشرقيات دين الاسلام مدنية ذات يقظة ونهضة ووثوب
بدأت بظهور الاسلام ونمت في ظل فتوحه واستكملت قوتها بعد أن شملت كثيراً من
شعوب الشرق والغرب ، هذا لأن الكتاب المنزل علي أفصح العرب لم يكن كتاب
دين حسب بل انه كان مصدراً ومرجعاً لنحو ثمانمائة علم في الشرع ، واللغة ، والتاريخ
والأدب ، والطبيعة ، والفلك ، والفلسفة ، وغيرها ومعظم تلك العلوم نشأ من القرآن
نفسه واستنبطه العلماء من نصوصه وكثير منها تولد خدمة للقرآن ويسمى هذا النوع
من العلوم « وسائل » أو « وسائل »

وقد كان لذلك الكتاب أثر شديد في أصحابه ، وقد شمل شريعة ، وقانوناً ، وأنظمة

سياسية واجتماعية ومدنية ، وشي من هذا لم يوجد في كتاب سواه بل ان غيره من الكتب ينطوي على تعاليم لمصلحة الحياة الآخرة

وكثير جداً من فصوص الكتاب المنزل على أفصح العرب يبحث أصحابه على طلب العلم والنظر والتأمل والتفكير في خلق السموات والأرض ، وأنظمة الكواكب والأجرام العلوية واختلاف الليل والنهار ، وتغير الرياح ، وعجائب البحار ومعجزة خلق الانسان وتطوره وتميزه بالعقل والادراك وتفضيله على سائر الكائنات وتسخير الجاد والنبات والحيوان لخدمته فيما ينفعه ويرقى شئونه في سائر ناحيات الحياة المادية والأدبية عدا عما ورد في هذا الكتاب من حوادث التاريخ وأخبار الأمم البائدة والباقية ، فكان من المنحتم أن تفتح أذهان تلك الأمم التي انحلت هذه العقيدة ، واهتدت بهدى كتابها وفي معترك تلك الحياة الغنية بالفكر والعلم والتأمل وتنازع البقاء بين القديم والجديد ولدت الفلسفة الاسلامية فكان الفرق بين اليونان والعرب ، أن اليونان قلسفوا في وثنيهم فلما دانوا بدين منزل هو المسيحية السمحاء زالت فلسفتهم وانقرض حكاؤهم لشدة المعارضة بين عقيدتهم الجديدة والفلسفة ، أما العرب فقد كانوا في جاهليتهم ووثنيهم أبعد الناس من الفلسفة مع معاصرتهم لليونان من أقدم الأزمنة ، فلما جاءهم الكتاب المنزل على أفصح العرب أخرجهم من ظلمات الجاهلية والوثنية ومن دياجير الجمود الفكري أيضاً وحشهم على الدرس والبحث والنظر ومهد لهم سبيل الفلسفة

واقضى القرن الأول وثلث القرن الثاني من صدر الاسلام في الاستعداد والنهيز الى أن جاء العصر العباسي الأول الذي يعد العصر الذهبي للإسلام وقد دام مائة عام من ١٣٢ هـ الى ٢٣٢ هـ وفي هذا العصر الذهبي بلغت دولة الاسلام قمة مجدها في المدنية والغنى والسيادة ، وفي تلك المائة نشأ معظم العلوم الاسلامية وتقلت العلوم الأجنبية الى اللغة العربية ، وكانت بغداد في ذلك العهد أشبه بباريس في عهد لويس الرابع عشر ، فكانت قصور الخلفاء أهلة بالعلماء والأطباء والأدباء والشعراء ، وكانت سيادة العباسيين على العالم الاسلامي شاملة سائر الأقطار وكانت أوروبا في ذلك الوقت

وهو النصف الأخير من القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن في غيابة الجهل والوحشية حتى ان مؤرخي أوربا أنفسهم يسون هذا العصر وما سبقه وما لحقه بالقرون المظلمة (The Dark Ages)

على أن نهضة الاسلام لم تكن قاصرة على الأمم التي اعتنقت هذا الدين بل كانت النهضة شاملة للشرق كله ، كأن المبعث هز أركان ذلك الجزء من الكرة الأرضية فهب من سباته الذي مضت عليه الأجيال المتراكمة وأخذ ينفض عن نفسه غبار خمول الأجيال السابقة ، قهض الفرس والترك والتار والهنود حتى أهل الصين واليابان فانهم هبوا للإصلاح الأدبي في أثناء ذلك العصر العباسي أو بعده بقليل ، فكانت حركة الاسلام كهزات الزلازل تسير في مناطق معينة وتنقل في دوائر محدودة ولا يزال مؤرخو الآداب الصينية يذكرون نهضة فحول شعرائهم في القرنين التاسع والعاشر للمسيح في عهد امبراطورهم ابن السماء « تنغ » واشتغل اليابانيون في ذلك العصر أيضاً بهذيب اللغة اليابانية وتنظيم الآداب الاجتماعية وظهرت فيهم عبقرية الفنون ، فكان منهم الشعراء والأدباء والمصورون والمثالون

وهكذا ما فتىء المشرقان الأقصى والأدنى يتأثران بحركة النهضة التي تظهر في أحدهما فيكون لما صدق في الآخر ، وما صدق على القرن التاسع المسيحي ، صدق أيضاً على نهضة القرن التاسع عشر في الشرقين الأقصى والأدنى

ومن مميزات هذا العصر العباسي اشتغال الخلفاء والأمراء بالعلم والأدب ، وأخبار المنصور والرشيد والمأمون وأقاربهم ووزرائهم وشعرائهم تملأ كتب الأدب والتاريخ العربي فكان من حياتهم أعظم دافع لاشتغال الرعية بطلب العلم والنبوغ فيه

ومن مفاخر هذا العهد اطلاق الفكر من قيود التقليد حتى تعددت البدع وتفرقت الفرق ، وكثرت النحل ، وكان أكثر الخلفاء تسامحاً في الدين ، المأمون الذي بلغه تسامحه أنه انتصر المعتزلة في القول بخلق القرآن ، وكانت الأفكار من حيث الدين مطلقة الحرية لا يكره الرجل على معتقد أو مذهب ، وقد اجتمع ستة أخوة « لأنى حمد » اثنان منهما يتشيعان ، واثنان مرجئان ، واثنان خارجيان وكلهم تحت سقف واحد

أما الخلفاء الذين اهتموا بنقل العلوم الأجنبية أو الدخيلة من اليونانية والفارسية والسريانية والهندية فهم : المنصور وكان اهتمامه بالفلك والطب ، والرشد وتقل في أيامه كتاب « المجسطى » في الرياضيات ، ثم المأمون وهو الذى اهتم بنقل الفلسفة والمنطق بصفة خاصة وسائر العلوم بصفة عامة ، وقد بلغت الكتب التى نقلت في ذلك العصر مئات أكثرها من اليونانية منها :

- ٨ — فى الفلسفة والأدب لأفلاطون ١٩ — فى الفلسفة والمنطق لأرسطو
- ١٠ — فى الطب لابقرط ٤٨ — فى الطب لجالينوس
- ٢٠ — (وأكثرها فى الرياضيات والفلك) لأقليدس وأرخميدس وبطليموس وغيرهم
- ٢٠ — من الفارسية فى التاريخ والأدب
- ٣٠ — من اللغة السفسكريتية فى الرياضيات والطب والفلك والأدب
- ٢٠ — عن السريانية والنبطية ، فى الفلاحة والزراعة والسحر والطلاسم
- ٢٠ — عن اللاتينية والعبرانية فى مختلف العلوم والآداب والفنون
- أما الذين نقلوا تلك العلوم من اللغات الأجنبية الى العربية فهم :
- ١ — آل بنخيشوع من أولاد جرجيوس بن بنخيشوع السريانى النيسطورى ، طبيب الخليفة المنصور
- ٢ — آل حنيز سلالة حنين بن اسحاق العبادى شيخ المترجمين ، وهو من نصارى الحيرة
- ٣ — حيش الأعسم البعثى ابن أخت حنين
- ٤ — قسطا بن لوقا البعلبكي من نصارى الشام
- ٥ — آل ماسرجويه اليهودى السريانى ٦ — آل ثابت الحرانى من الصائبة
- ٧ — أبو بشر متى بن يونس ٨ — يحيى بن عدى
- ٩ — اسطفان بن باسلى ١٠ — موسى بن خالد
- وهؤلاء نقلوا العلوم من اليونانية والسريانية الى العربية
- أما نقلة العلم من الفارسية الى العربية فهم :
- ١ — ابن المقفع ٢ — آل نوبخت ، وكبيرهم نوبخت وابنه الفضل
- ٣ — موسى ويوسف ولدا خالد ٤ — على بن زياد التميمي
- ٥ — الحسن بن سهل ٦ — البلاذرى احمد بن يحيى
- ٧ — اسحاق بن يزيد

ومن الذين نقلوا عن اللغة السنسكريتية :

١ - منكه الهندى ٢ - ابن دهن الهندى

ومن الذين نقلوا من اللغة النبطية :

١ - ابن وحشية ، من كتباً كثيرة أهمها كتاب « الفلاحة النبطية »

وظاهر مما تقدم أن المسلمين في عصرهم الذهبى نقلوا الى لسانهم معظم ما كان شائعاً من العلم والفلسفة والطب والفلك والرياضيات والآداب ، واتخذوا عن كل أمة أحسن ما لديها ولكنهم اختاروا من اليونان فلسفتهم وتركوا آدابهم ، وقننهم لأسباب يطول شرحها ووفيناها حقها من البحث في كتابنا « الشهاب الراصد » ص ١٦٠ وما بعدها عند الكلام على المقارنة بين العرب واليونان والرومان

وقد كانت تلك المؤلفات التى نقلت إلى اللغة العربية هى النواة التى نبنت ونمت ثم ازهرت وأثمرت وأنت بأطيب الفوائد للمسلمين وغيرهم ممن اندمجوا في مدنيهم خلال الأربعة عشر قرناً منذ ظهر الاسلام إلى الآن

كان العصر العباسى الأول عصر الفرس وبذر البزور ، فجاء العصر الثانى للحصاد وجنى الثمار ويجدر بنا أن نرد الفضل إلى ذريته ونعترف بسرور وعن طيب خاطر بأن الذين اشتغلوا بنقل العلم والفلسفة في العصر العباسى الأول كان معظمهم من أدباء أهل الكتاب من غير المسلمين فلما تم النقل تقدم المسلمون الى العمل فكان أسبقهم يعقوب ابن اسحق الكندى الذى بدأنا بترجمته في مفتتح هذا السفر الضئيل وهو من أبناء القرن الثالث الهجرى

ومن عجيب الاتفاق أن هذا العصر العباسى الثانى كان زمنه مائة سنة كسابقه تبدأ بآخر الثلث الأول من القرن الثالث الهجرى وتنتهى بانتهاء الثلث الأول من القرن الرابع الهجرى . ثم بدأ العصر العباسى الثالث (٣٣٤ - ٤٧٤ هـ) وهو عصر ابن سينا واخوان الصفا والفزالى .

وفي العصر العباسى الرابع انتقلت تلك العلوم الدخيلة إلى بلاد الأندلس وذلك بعد ظهور رسائل اخوان الصفا بمائة عام ، كان الفضل في ذلك لأبي الحكم عمرو بن

عبد الرحمن الكرماني القرطبي الذي رحل من الأندلس إلى المشرق في طلب العلم وعاد إلى بلاده حاملاً نسخة من تلك الرسائل ، فتعلق الأندلسيون بالفلسفة وأحبوها واستغرقوا في درسها وقاسى بعضهم الشدائد في سبيلها كما هو مفصل في كلامنا على ابن رشد ، وفي تلك البلاد ظهر ابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وابن خلدون وغيرهم من الفلاسفة والحكام والأطباء والرياضيين والفلكيين والكيميائيين ممن ملأت شهرتهم الخافقين و بانقضاء دولة الإسلام في الأندلس قضى على الفلسفة أيضاً ولم تبق لها بعد في ممالك الإسلام قائمة إلى أن ظهر محمد جمال الدين الحسيني الأفغاني المتوفى في آخر القرن الماضي ومما هو جدير بالذكر أن ظهور الفلسفة ونموها كان تابعاً لقوة الدين الاسلامي وشدة بأسه وسعة انتشاره ، فلما ضعفت العقائد الدينية ضعفت المباحث العقلية التي كانت تستدعيها تلك العقائد ، فكأن دين الاسلام بضد غيره من الأديان ، كان ينفذ الفلسفة ويقويها ويشد أزرها وقد لاحظ الأستاذ « رينان » في بعض مؤلفاته هذه الظاهرة العجيبة وهي هبوط الفلسفة في أوروبا كلما قويت شوكة الدين ، وانتعاش الفلسفة بعد ذلك عقيب تدهور العقائد الدينية في أوروبا :

فان الفلسفة الأوروبية الحديثة لم تر نور الشمس إلا في القرن السابع عشر ومن بعد أن تحللت قيود المسيحية السمحاء واندثرت معالم المظالم التي كانت تتحفر للقضاء على كل مفكر حر وما حدث في اسبانيا عن يد محاكم التفتيش وفي ايطاليا ضد « جاليليه » وأمثاله ، بل في سويسرا البروتستانتية حيث أمر « كالفن » الشهير باحراق واعداد العالم « ميشيل سرفيه » بعد طول التعذيب والسجن ، وكانت جريمته في نظر « كالفن » انه سبق « هارفي » الانجائزي الى اكتشاف الدورة الدموية في جسم الانسان

فظن « كالفن » أن في ذلك ما يخالف الدين فتكل به ما شاء تسامحه (٢١) ولم يجد أبناء الأجيال الحاضرة وسيلة للتكفير عن ذنب أمامهم الورع « كالفن » سوى نصب تمثال من الرمر في قرية (انماس) على أبواب جنيف يمثل ذلك العالم الطبيعي « ميشيل سرفيه » مقيداً بسلاسل السجن ومتدثراً بثياب بالية وقد دب في كيانه البدني ديب النحول والهزال بعد أن أصبح فريسة لليأس ، والألم وللعناء القمل !

لقد كانت الفلسفة من قديم الزمان مقيدة بالنظم التي وضعها المعلم الأول « أرسطو »
وهي : المنطق ، والأخلاق ، والالهيات وما زالت كذلك الى أن ظهر « ديكارت »
فشاد بناء الفلسفة الحديثة على قاعدة البحث بطريق افتراض الشك للوصول الى اليقين
ثم توسع في تطبيق تلك القاعدة « هيوم » الانجليزى و « كانت » الألمانى
و « سبينوزا » الهولاندى

ومنذ القرن التاسع عشر ظهرت تيارات جديدة للفلسفة فى ألمانيا بدأها « شوپنهاور »
متأثراً بأفكار استاذة وصديق أسرته « جوته » وانتهت « برادرليك نيتشه » الذى
خرج بالفلسفة عن الدروب المطروقة وتغلغل بها فى سبل حديثة الاكتشاف للذكر
البشرى ، وتلاه فى فرنسا « برجسون » صاحب المذهب الافتشارى (Intuition)
ولا تزال الفلسفة الاوربية الحديثة واقفة عند هذا الحد الى أن يأتى لها من يأخذ بيدها
ويفسح لها مجالاً جديداً بعد أن ينتشلها من وهدة السقوط الذى أدركها فى العشرين
سنة الأخيرة ، إذ عدت عليها عوادي المذاهب المادية واستقرت شهوات البشر ،
من طموح الى السيادة وطمع فى السعادة ، جميع قوى الانسان وسدت عليه مسالك
الفكر الصحيح وانثبت أظفارها بمواهب العقل السليم

فلا عجب اذا ألحت بنا الحاجة ونحن فى القرن الرابع عشر الهجرى ، وهو شبيه بقرن
نهضة احياء العلوم والآداب بأوروبا بعد انتشاع ظلمات القرون الوسطى ، الى نشر
« تاريخ فلاسفة الاسلام » وشرح مبادئهم لعل فى هذا التحريك ايقاظاً وانعاشاً بعد
الرقاد الطويل الذى استولى على المفكرين فى الاسلام من عهد ابن رشد الى وقتنا هذا

محمد لطفي محمد

عن « بيت يحيى وزكريا » بواحة عين خمس

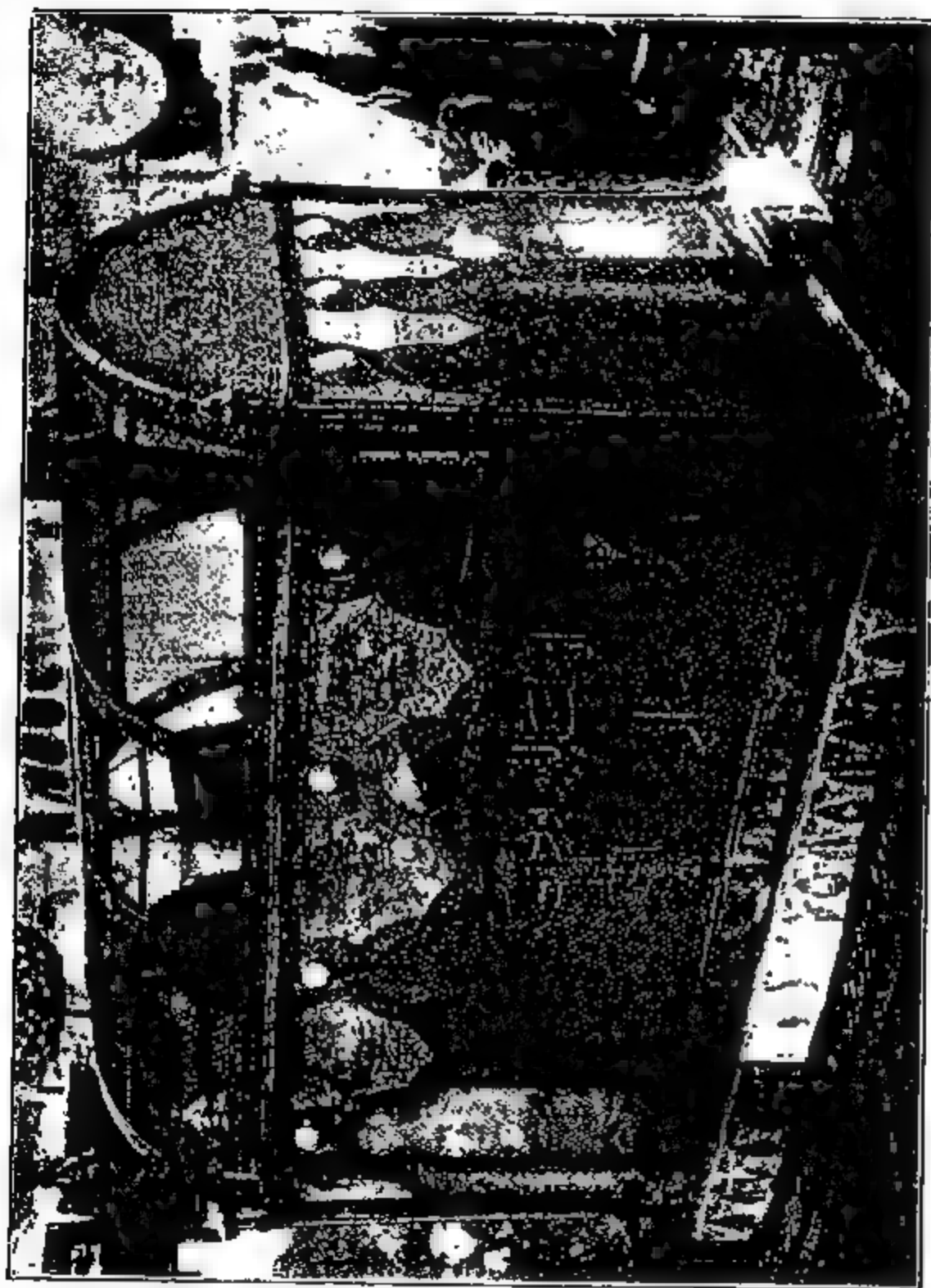
صورة شمسية « لقلمة ودواة » الامام النزالى

هذه القلمة المعدنية النفيسة من ضمن تحف « دار الآثار العربية » محفوظة في السجل تحت عدد ٣٣٣١ وهى مقلمة ودواة من نحاس مستطيلة الشكل مستديرة الطرفين محاطة بكتابة منزلة بالفضة ومغطاؤها بزخرف بالنقش المتزل بالفضة أيضاً وذائب منها جزآن كبيران في تقطبتين وكثير من الفضة منقود وهالك نص الكتابة التى عليها :



« لخزانة مولانا الامام الربانى الأعظم والصدر المظم مفتى الفرق لسان الحق علامة العالم سلطان العلماء . . . الأنام كثر الحقائق أفضل المتأخرين عفى الدين حجة الاسلام محمد النزالى . » وموضع النقطة كلمات مفقودة . وهذا الأثر هدية من المأسوف عليه الحاجه كتيكاس تاجر الآثار الى « دار الآثار العربية » على عهد المرحوم على بك بهجت في سنة ١٩٠٦ م والفضل في اخراج صورتها لصديقنا العلامة الاستاذ جليستون فيلت مدير دار الآثار العربية حالا ، الذى عرفنا به استاذنا العلامة ادوارد لاسير بليون سنة ١٩٠٩ ، ولحفرة المذهب حين راشد اقدى أمين « دار الآثار العربية » حالا .

صورة افتتاحية .



(صورة شمسية) لفرح الشيخ محي الدين بن العربي و بالصالحية ، يظهر مدينة دمشق عاصمة الشام ، منقولة عن كتاب
«استقصاد الملايح» تأليف اللامة «مسنون» وقد تكرر بأهدائها صديقتنا العالم العامل السيد محمد كرد علي ، رئيس الجمع العلمي العربي بدمشق

١ - الكندي

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، فيلسوف العرب، وأحد أبناء ملوكها، فرع الدوحة الكندية، وسليل أمراء الجزيرة العربية: كان أبوه اسحق بن الصباح أميراً على الكوفة لعدد ثلاثة من خلفاء العباسيين، المهدي والمهدي والرشد، وتنتهي سلسلة أجداده لدى يعرب بن قحطان، وبينهم الأشعث بن قيس بن أصحاب النبي (ص) وكان قبل ذلك ملكاً على كندة كما كان أبوه. ومن أجداد الكندي معدى كرب وكان ملكاً في حضرموت كأبيه. ومعظم أجداد الكندي ملوك بالمشعر واليمامة والبحرين

لم يذكر مؤرخو العرب تاريخ ميلاد الكندي ووفاته بالدقة؛ ولم يذهبوا الى أكثر من أنه من أهل القرن الثالث للهجرة، ولكن عالمين غربيين حققا ذلك فذكر فلوجل أن الكندي عاش في النصف الأول من القرن العاشر للميلاد، ومات بعد عام ٨٦١ م. وذكر العلامة ناجي الايطالي أحد اساتذة الفلسفة بروما، المتوفى في أواخر القرن التاسع عشر وكان ممن عنوا بتاريخ الفلسفة العربية، ونشر كتاباً للكندي باللاتينية أن وفاته كانت عام ٢٥٨ هجرية أي ٨٧٣ مسيحية، وثبت أنه كان حياً يرزق عام ١٩٨ هجرية فكان أنه عمر نحو سبعين عاماً

قال سليمان بن حسان (وهو ابن جليل الأندلسي) إن الكندي كان بصرياً، وكانت له بالبصرة ضيعة نزل بها ثم انتقل الى بغداد، وتخرج في مدارسها بعد مدارس البصرة، وكان عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمتطق وتأليف اللحن والهندسة وطبائع الأعداد وعلم النجوم؛ وقيل إنه كان يملك جانباً من علوم الاغريق والفرس ويعرف حكمة الهنود، وكان كذلك ملكاً باحدى اللغتين الأجنبية اللغتين لذلك العهد وهما اليونانية والسريانية، لأجل هذا ندى المأمون فيمن تدب من الحكماء الى ترجمة مؤلفات ارسطو وغيره من فلاسفة اليونان

وقال سليمان بن حسان إنه لم يكن في الاسلام فيلسوف غيره ! ولعله يقصد بذلك الى أنه أول فلاسفة الاسلام . ثم ان الكندي احتذى في تأليفه حذو ارسطو ، وفسر من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب وبسط العويص ، وهذا لعلو كعبه في الترجمة فقد ذكر شاذان في المذكرات عن أبي معشر ، المشهور عند المصريين بكتاب في التنجيم « ان حذاق الترجمة في الاسلام أربعة بينهم يعقوب بن اسحق الكندي »

يبدأ أن بعض معاصريه تموا عليه إما حسداً وإما غير ذلك ، ومنهم القاضي ابو القاسم صاعد بن أحمد القرطبي ، قال في « كتاب طبقات الأمم » عند الكلام على كتب الكندي في المنطق انها « نقت بحد الناس قافكا علما وقفا ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب الا بها وأما صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه اليها فلا ينتفع بها الا من كانت عنده مقدمات عديدة فحينئذ يمكن التركيب . ومقدمات كل معالوب لا توجد الا بصناعة التحليل ولا أدري ما حمل يعقوب على الاضرار بهذه الصناعة الجليلة هل جهل مقدارها أو ضن على الناس بكشفها وأى هذين كان فهو نقص فيه وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم جمة فيها آثار فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » ١ هـ .

وتحامل القاضي القرطبي ظاهر على ان هذا لم يكن رأى علماء الافرنج في الكندي فقد عده غليوم كردانو الابطالي المتوفى سنة ١٥٧٦ ، بين الاثنى عشر عبقرى الذين ذكر أنهم أهل الطراز الأول في الذكاء والعلم لم يخرج للناس سواهم منذ بداية العالم الى نهاية القرن السادس عشر للمسيح . وقال روجر باكون وهو قس انجائيزى من أهل القرن الثالث عشر للمسيح ، ومن مشاهير القرون الوسطى « إن الكندي والحسن ابن الهيثم في الصف الأول مع بطليموس لاشتهاره بما دونه في علم المرئيات ، وقد نقل بعض رسائله في هذا الباب جيراردى كريمونا »

على أن مؤلفات الكندي الفلسفية ، وشروحه لحكمة ارسطو وهي أول ما دونه

العرب في هذا ، نادرة الذكر في كتبهم التي وقت لنا ، وتذكر بين مؤلفاته كتاباً في قصد
ارسطوطاليس في المقولات وآخر في ترتيب مصنفات ارسطو . وذكره ابن أبي أصيبعة
في طبقات الأطباء رسالة « في كمية كتب ارسطو وما يحتاج اليه في تحصيل علم الفلسفة
مما لا غنى في ذلك عنه وفي ترتيبها واغراضها فيها » وكتاب في قصد ارسطوطاليس في
المقولات والموضوعة لها رسالته الكبرى في مقياسه العلمى . ومن كتب ارسطو كتاب
اتلوجيا ، وهو « قول على الربوبية » تفسير فارفور يوس الصورى ونقله الى العربية عبد المسيح
ابن عبد الله فاعمة الحمصى ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق
الكندى وطبع ببرلين عام ١٨٨٢

أسلفنا ان الكندى في طليعة من شرحوا ارسطو ولكن ابن سينا خلفه وتفوق عليه .
وذكر ابن جلدج انه لم يكن بين فلاسفة الاسلام (كتب هذا بعد وفاة الفارابى) من
اقتنى آثار ارسطو بأدق مما اقتناه الكندى

أما تأليف الكندى فتكاد تشمل سائر العلوم ، فقد دوّن كتباً في الفلسفة وعلم
السياسة والأخلاق ، والارثماطيقى وعلم الكريات والموسيقى والفلك والجغرافيا والهندسة
ونظام الكون والتنجيم ، والطب والنفسيات والابعاديات والمساكن ألف فيه رسالته
الكبرى ورسالة في الربيع المسكون وعلم المعادن وفيه رسالة في أنواع الجواهر والأشياء
ورسالة في نعت الحجارة والجواهر ومعادنها وجيدها ورديتها وأثمانها ورسالة في تلويح
الزجاج وأخرى في أنواع الحديد والسيوف وجيدها ومواضع انتسابها . وألف في الكيمياء
رسالة في العطر وأنواعه ورسالة في كيمياء العطر . وأخرى في التنبيه على خدع الكيمايين
ورسالة في الطبيعة ورسالة في الأجرام الفائضة في الماء ورسالة في الأجرام الهابطة ورسالة
في عمل المرايا المحرقة . وله كتب خطية في مكاتب أوروبا ذكرها بروكلمان في فهرسته .
يبدأن الناظر في مؤلفات الكندى يرى انها لم تخرج عن حد العقليات ، وأخبرنا العلامة
سنتلانا أستاذ تاريخ الفلسفة بالجامعة المصرية في عام ١٩١١ « ان الينوناخى الذى سلف
ذكره نشر في عام ١٨٩٧ خمس رسائل فلسفية للكندى أولاهها في ماهية العقل ونشرت
ترجمتها باللاتينية »

وليس بين مؤلفات الكندي شيء في الدين ، بل انه اشتهر برأى خاص في « واجب الوجود » خالفه فيه المتشددون من أهل عصره ، وأخذوا عليه رأيه المذكور الذي أودعه رسالة التوحيد . وقد روى عبد اللطيف البغدادي أحد أطباء العرب ، ومؤلف كتاب أخبار مصر « وهو من أهل القرن الثاني عشر ومن الفقهاء المتعصبين ، انه كتب رسالة ضمنها بحثاً في حقيقة واجب الوجود وما ينبغي نحو ذاته العلية وان غايته من تدوينها قض مادونه الكندي من قبل في « رسالة التوحيد » . وروى كاتب « مقالة الكندي » في دائرة المعارف البريطانية « أنه كان أول التأثيرين على الاسلام » يقصد المبتدعين . ولكن في هذا مغالاة قد سبقه كثير من المعتزلة ، كواصل بن عطاء في أوائل القرن الثاني وعمر بن عبيد والنظام تلميذ ابن الهيثم والجاحظ تلميذه وكلهم سبقوه . على أن خصوم الكندي لم يأخذوا عليه الأ قوله « بوحدة واجب الوجود وبساطة ذاته العلية » وان هذا القول ارسطى محض ومما أن القائلين به لا يعترفون لواجب الوجود بصفة مطلقة ، والصفات المطلقة هي الميزة عن الذات ، وكان ارسطو حقيقة ينكر الصفات ويقول بأنها والذات شيء واحد ، وهذا القصد من قولهم ببساطة واجب الوجود

على أن المعتزلة والسنيين متفقون في جوهر هذه المسألة . فان المعتزلة تقول « ان الله عليم بذاته خير بذاته قادر بذاته » أي يعلم ويقدرون الاحتياج الى صفة . أما الصفاتية وهم جمهور المسلمين فيقولون « بأن الله عليم بالعلم أي بصفة اسمها العالم وقادر بالقدر أي بصفة اسمها القادر » وان هذه الصفات ليست منفصلة عن الذات ، لأنها لو انفصلت لعادوا الى رأى المعتزلة وقد يشركون . وجهة المعتزلة فيما سبق بيانه أن القول بالصفات يثبت ثلاثة عشر قديماً (الصفات المشهورة ثلاث عشرة خمس سلبية وواحدة قسبية وسبع معان) . على ان المعتزلة اذا سئلوا قالوا إن الله قادر فهم متفقون وجمهور المسلمين في الجوهر كما أسلفنا

أول أعداء الكندي من معاصريه أبو معشر . روى ابن النديم البغدادي الكاتب المعروف بابن أبي يعقوب في كتاب الفهرست « أن أبا معشر وهو جعفر بن محمد البلخي

من أصحاب الحديث أولاً وكان منزله في الجانب الغربي بباب خراسان ببغداد ، وكان
يضاعف الكندي ويفرى به العامة ، ويشنع عليه لأخذه بعلوم الفلاسفة فلما رأى الكندي
منه ذلك أراد أن يقطع عن نفسه شره بما يقع أيامه شره ولا يضره ، فدرس عليه من
حسن له النظر في علم الحساب والهندسة فاشتغل بهما ، ولكنه لم يوفق فيهما فعدل عنهما
إلى علم أحكام النجوم فاقطع شره عن الكندي بنظره في هذا العلم وقد تعلم علم
أحكام النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره ، وأمسى من تلاميذ الفيلسوف بعد أن
كان له أعداء !

روى أبو جعفر بن يوسف في كتابه « حسن العقبى » عن أبي كامل شجاع بن الحاسب
« أنه كان لعمد المتوكل اخوان شريران محمد واحد ابنا موسى بن شاكر ، وكان هذان
الشقيان يكيدان لكل من ذكر بالتقدم في علم أو معرفة ، فلما ذاع فضل الكندي غاظهما
ذلك وأرادا الوقعة به لدى المتوكل وكان للكندي نصير في بلاط الخليفة ، وهو سند
ابن علي فباعده عن المتوكل وأشخصاه إلى مدينة السلام ، فلما خلاهما الجوديرا على
الكندي ، مكيدة فضربة المتوكل ووجها إلى داره فأخذ كتيبه بأمرها وأفردها في
خزانة سميت « الكندية »

وقد ردت له هذه الكتب بنجر غريب وهو أن الشقيين الشقيين كانا يصلان
للانفراد بالمتوكل وإبعاد أهل الفضل عنه ، والحصول على ما يستطيعان من المال فكشف
أمرهما في حفر التهر المعروف بالجعفرى فأتتهما اسندا حفرة إلى مهندس معرفته أوفى من
توفيجه ، فغلط في فوهة التهر ، وأتلفا جملة من مال المتوكل فأقسم أن يصلبهما على شاطئه
إن كان ما بلغه عن الغلط حقاً ، فتوسلا إلى سند بن علي الذي ما تركا شيئاً من سوء
القول إلا ذكره عند المتوكل به فقال لهما سند بشم أهل الفضل « إنكما لتعلمان ما ينبغي
وبين الكندي من العداوة والمباعدة وإن الحق أولى ما اتبعه ، والله لا ذكركما عند
المتوكل بصالحه حتى تردا عليه كتيبه ! » فتقدم محمد بن موسى في حمل الكتب إليه وأخذ
خطه باستيفائها ، فوردت رقعة الكندي بتسليمها عن آخرها ، وقال سند المتوكل لهما ، ما غلطا

التي تذهما من العقاب ومات المتوكل بعد ذلك بشهرين قبل أن يظهر غلط الحفر في النهر
إعتاد مترجمو الحكماء رواية بعض أقوالهم في الحكمة العامة للإستدلال على آرائهم
ويغلب أن يكون المنقول من الحكم القاطعة على السنة الأدباء ذكرت للاسهاب ، أو
دُسَّت على الرواة فقد قرأت حكماً نسبت لسقراط ، وقرأتها بعينها منسوبة لكوفوشوس
ولقمان وغيرهما ، ومثل هذا كثير ولا أظن أنه يؤخذ به في تقدير المنسوب إليه أو في
الحكم عليه

والأقوال المروية عن الكندي تنقسم من حيث شكلها قسمين ثراً وشعراً ، والنثر في
ثلاثة أمور الأول نصيحة للطبيب ، والثاني في الحث على التواضع ، والثالث في التحذير
من الأقارب . ورويت عنه سبعة أبيات من الشعر رواها العسكري في كتاب الحكم
والأمثال وهي :

اناف الذنابي على الارؤس فنبض جفونك أو نكس
وضائل سوادك واقبض يدك وفي عقر بيتك فاستجلس
وعند مليكك قابض العلو وبالوحدة اليوم فاستأنس
فان الغنى في قلوب الرجال وان التعرز بالأنفس
وكان ترى من أخى عصرة غنى وذى ثروة مفلس
ومن قائم شخصه ميت على أنه بعد لم ير مس
فان تعلم النفس ما تشتهي تقيك جميع الذي تحتسى

وعندى أن هذه الأبيات تدل على حالة نفسية حزينة تدنى هذا الفيلسوف العربي
القديم من شوبنهاور . ولا غرابة إذا كان الحزن ميزة الحكماء فهو كما قل زيل في كتابه
عن تاريخ فلاسفة اليونان « علامة الأمم المفكرة »

قال في وصيته « ليتق الله تعالى المتطبب ولا يخاطر فليس عن الأنفس عوض ! » .
وقال « كما يحب أن يقال أنه كان سبب عافية العليل وبرئه ، كذلك فليحذر أن يقال أنه
كان سبب تلقه وموته » وكان رحمه الله طبيباً ونصحه صالح لكل زمان !

« العاقل يظن أن فوق علمه علماً فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة والجاهل يظن أنه قد تنهى فتقته النفوس لذلك » قال عن كتاب المقدمات لابن بختويه .

قال الكندى يوصى ولده « يا بني الأب رب والأخ فتح والعم غم والخال وبال والولد كد والأقارب عقارب »

وهذا من وصيته لابنه أيضاً « قول « لا » بصرف البلا وقول « نعم » يزيل النعم وسماع الغناء برسام حاد لأن الانسان يسمع فيطرب وينفق فيسرف فيفتقر فينم فيقتل فيموت »

« الدينار محموم فان صرفته مات ! والدرهم محبوب فان أخرجته فر ! والناس سخرة فخذ شيتهم واحفظ شيتك ! ولا تقبل من قال اليمين الفاجرة فانها تدع الديار بلاقع !



﴿ ايضاح عن الكندي ﴾

(١)

لا يوجد أدب لغة أغزر مادة من الأدب العربي ، ولا أبعد عنه مدى ولا أعمق غوراً ولا أشهى ثمرأ وأكثر نقماً ، ولكنه لسوء حظ عشاقه وهواته والمشتغلين به محدود الفائدة لطلابه ، وقد يتعجب القارئ لهذا التناقض ولكن تلك البهشة تزول اذا علم أن المؤلف أو الباحث قد يصرف ألباناً في التنقيب عن مبحث يريد وقد يقرأ مائة صفحة قبل أن يعثر بسطرين لهما مساس بمبحثه ، فقد منح الله كتاب العرب وادباءهم من سعة الاطلاع وحب الاستطراد والتعلق بلباب الاسهاب والتطويل ، ما يحمل بعضهم ينتهي من مؤلفه قبل أن يصل الى بداية الموضوع الذي ندب نفسه لدرسه ، أو الكتابة فيه ، ولم يسلم من فضلاء الأدياء الا العدد القليل من صحت عقولهم وعزائمهم وتمكنوا من كبح جماح نفوسهم لدى استهواء الاستطراد مثل الجاحظ على أن أمثال الجاحظ قليلون . أما سوام فيجعلون كتب التاريخ موسوعات لفنون الأدب وعلوم النبات والحيوان والطب والتنجيم ، ويندر أن لا يفردوا في كل فصل من فصولها باباً للنحو والصرف والبيان .

ومما يجب له أن الكتاب الذين قطعوا أنفسهم لتدوين تراجم العظماء والفلاسفة والشعراء لم ينو قط بوصف ما يشهم وأخلاقهم وأطوارهم وأحوالهم النفسية كما فعل اليونان كما ينعم الأوروبيون في هذا الزمان . وقد يكتفي بعضهم بذكر مؤلفاتهم ، وسنق ميلادهم ووفاتهم وقد لا يذكر ذلك على التحقيق الا في بعض الأحوال دون غيرها . ومن غرائب هذا الباب أن لا يذكر مؤرخو حياة المتنبي الا أنه مدح سيف الدولة وهجاً كافوراً وقتل بمكان قفر ، ولا يوجد في سيرته خاصة إلا رسالة ضئيلة طبعت على هامش شرح العكبري لديوان هذا الفحل ، وهو شرح مطول في جزئين ضخمين يبدأ في تفسير كل بيت من أبياته بالاعراب والتحليل والصرف والنحو والغريب من الألفاظ .

ومما ذكره المؤرخون عن ابن تيمية وهو أعظم أئمة المجتهدين المصلحين أمثال مارتين لوثيروس وكالفين في الغرب « انه مات من قطعة هريسة ازدردها »

وغنى عن البيان بعد ما تقدم أن من يريد أن يكتب صفحة صحيحة عن عظيم عربي يعرض نفسه لأنواع المشاق والمتاعب . ويحسن بي ذكر ما قاله لي العلامة سائيلانا استاذ تاريخ المذاهب الفلسفية في الجامعة المصرية عام ١٩١١ عند الكلام على تراجم فلاسفة الاسلام من انه قد يقرأ الكتاب ذا الصفحات العديدة دون أن يتمكن من تدوين سطر

واحد . وروى لي الاستاذ ادوار لامبير استاذ الحقوق بمدرسة ليون الجامعة أن جولد زهر أحد علماء المشرقيات النمساويين قضى أكثر من عشر سنين في تأليف كتابه « في السنة المحمدية » وذلك لتشتت المواد وصعوبة الوصول الى ما كانت يريد جمعه من الأخبار والروايات والأسانيد .

(٢)

لا يمكن تصوير الكندي تصويراً معنوياً أو خلقياً ينطبق على الحقيقة انطباقاً تاماً ، لأنه لم يترك كتاباً ولا رسالة في ترجمة حاله ولأن المؤرخين لم يذكروا عنه إلا أموراً مبتذلة ، ولكن بعض مؤلفاته وبعض أقواله وحال العصر الذي عاش فيه قد تساعد في مجموعها الباحث المدقق ، في الوصول الى الوقوف على ما يقرب من الحقيقة من شؤونه .

فما يذكر عنه وله شأن في هذا المعنى أن الكندي عمر طويل ولا يصح القول بأنه سائر القرن التاسع المسيحي ، وهو من أهل المئة الثالثة الهجرية . والفضل في تحقيق ذلك راجع الى عالين غربيين هما فلوجل وناجي . أما مؤرخو العرب وفي مقدمتهم المسعودي فلم يذكروا عن ميلاده ووفاته شيئاً بالتحقيق أو ما يشابهه لأن الكندي توفي بعيداً عن بلاط المتوكل ، وقد ردت هذه العزلة الى الحمول الذي يشمل سائر الأحياء في الارستوقراطيات الشرقية التي لا يظهر فيها الا كل من له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بولي الامر في زمنه ويستنتج من أقوال هذين العالين الغربيين فيما سبق أن الكندي عاش نحو سبعين عاماً وهذا يدل على اعتداله في عيشته واستقامته في أمور حياته الدنيوية ، وعلى قوة بنية الأصلية .

ويؤخذ من أخباره أنه نشأ وترعرع في كنف الخلفاء العباسيين فقد كان أبوه أميراً على الكوفة لمهد ثلاثة من خلفاء العباسيين فلما نبت يعقوب لجأ الى قصور الخلفاء وقدم عاش الكندي كأييه في ظل ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم المأمون والمعتصم والمتوكل وأولهم أعظمهم وقد سرح الكندي في كنفه وتال من حظوته ما ناله أمثاله العلماء ، وكان المأمون أوسع الخلفاء العباسيين صدراً للحكام وأرحمهم جانباً وأقلهم تشدداً وتقصاً

وقد ندب فيمن تدبوا لنقل العلوم من اليونانية والسريانية الى العربية ، وكان كذلك ينتاب الخلفاء في التطبيب ويخدمهم في التوقيعات الفلكية دون التجيم فانه كان ينفعه وينفر الناس منه وله مع ابن معشر الشهير حديث طويل أتينا عليه في ص ٧ وقد عاش أبو يوسف معظم أيامه عيشة هنية في ظلال دواوين الحكومة العباسية لم يلب المأمون

والمعتصم فتفرغ لدرس فلسفة أرسطو ، وأخذ في شرحها والتعليق عليها . فصححت تلك الفلسفة الاغريقية نظره في الأشياء وشغلت من ذهنه ووسعت دائرة معارفه وفكره وكانت الملة الثالثة المجرية حافلة بفضلاء المعزلة وأكابر علماء الكلام والمجتهدين وأحرار الفكر ، وقد رباهم بعض المغالين بالاحاد أمثال النظام والجاحظ وواصل بن عطاء وغيرهم عن حفل بذكرهم كتابا « الملل والنحل » و « الفرق بين الفرق » للشهرستاني والبغدادي وغيرهما ، ولم يكن للكندى بد من الاحتكاك بهم والأخذ عنهم والاستنارة بأفكارهم ، فأدخل في كتبه ما شاء العقل الراجح والبصيرة المنورة ، مما أخذه عليه الجهال والنوكى فوشوا به عند المتوكل ، وكان المتوكل متسرعاً فقم على الكندى ولم يرع خدمته له ولأسلافه من قبل ونكبه في حقوقه وكتبه .

(٣)

يبد أن الكندى على عظم علمه واتساع نطاق معارفه وغزارة مادته وتعدد تواليفه وتصانيفه وسبقه سواء من العرب الى درس ارسطو وترجمة كتبه لم يكن غبوريا بالمعنى الصحيح على الرغم مما ذكره غليوم كردانولانه لم يكن له مبدأ فلسفى خاص به بل كان مصنفاً يعمم العلم ويشره بشرح أمهات الكتب والتعليق عليها وإدخال مذهب أتباع فيثاغورس وارسطو في كتبه . فكان اذن عالماً ذا مواهب جمة لم تبلغ به سميت الذكاء الانسانى ولم تنزل به الى مستوى العلماء المتوسطين وكانت له في الطب والرياضيات عصمة عن الحرافات والتدجيل

فن فضائله انه نهى عن الاشتغال بالكيمياء للحصول على الذهب ، وذم ذلك وبين انه عبث وتضييع للسر والعقل والمال ، وقد سبق ابن سينا في هذا السبيل وكان اشرف مبدأ واسمى غرضاً لأن ابن سينا ختم كتبه بالكيمياء فاعتربها غيره . ومنهم عبد اللطيف البغدادي الذي لم يبق لابن سينا كرامة لانه غرر به واستهواه بكتبه للاشتغال « بالصنعة » . وعبد اللطيف أحد أطباء العرب ومؤرخهم ساح في أواخر المائة السادسة للهجرة والف رسالة في الرد على الكندى في بعض مسائل التوحيد مع ان الكندى كان أصدق ايماناً واكبر فضيلة واكثر قناعة وتفقاً من ذاك « التيس الملتجى » الذي وصم الاسلام والمسلمين باحراق مكتبة الاسكندرية (راجع كتابه مختصر تاريخ مصر طبع اكسفورد عام ١٨٠٠ صفحة ١١٤) وقد ثبت كذبه ونفى علماء الاقربنج هذه الوصمة عن العرب والاسلام

وعما يذكر عن الكندي انه كان بخيلا الى درجة الشح وله في ذلك أقوال ماثورة رواها عنه ابن أبي أصيبعة وهو مؤرخ مشهور برواية حكم ونبذ مسجوعة عن كل حكيم ترجمه ، أما البخل أو التشدد في تقفة المال فسجية معظم الادباء والعلماء في الشرق والغرب ولهم في ذلك اخبار ونوادر . وقد ذكر ذلك تزيبت الانجليزى مؤلف كتاب « العبقريه والجنون » وقال ان بخل العلماء من الامراض النفسية اللاصقة بالنبوغ . أما عن انقطاع الكندي عن الناس واتزواته وزهده فقد تكون من عواقب نكبته التي أصابه بها المتوكل ومما قلناه من الاضطهاد في محته .



بيان مؤلفات الكندى
الموجودة الى الآن فى عالم الآداب
مخطوطة أو مطبوعة

ذكر صاحب الفهرست كتب الكندى فلذا هى كما يأتى :

فلسفة	٢٢ كتابا	حساب	١١ كتابا
نجوم	» ١٩	هندسة	» ٢٣
فلك	» ١٦	طب	» ٢٢
جدل	» ١٧	سياسة	» ١٢
احداث	» ١٤	طبيعات	» ٣٣
الكريات	» ٨ كتب	منطق	» ٩ كتب
موسيقى	» ٧	احكام	» ١٠
نفس	» ٥	ابعاد	» ٨
تقدمة المعرفة	» ٥	المجموع	» ٢٣١ كتابا

أما الباقى من كتب الكندى الى الآن فثمانية وهى :

- ١ - كتاب فى الاهيات ارسطو أو كلام فى الربوبية ، مترجم عن فيلسوف اليونان ومنه نسخة خطية بيرلين
- ٢ - رسالة فى الموسيقى
- ٣ - رسالة فى معرفة قوى الادوية المركبة بمكتبة منشئ ، وترجمتها اللاتينية مطبوعة
- ٤ - رسالة فى المد والجزر
- ٥ - علة اللون اللازوردى الذى يرى فى الجو } وكلتاهما بمكتبة اكسفورد
- ٦ - ذات الشعبتين وهى آلة فلكية فى لينن
- ٧ - اختيارات الايام
- ٨ - مقالة تحاويل السنين ، فى الاسكوريال وغيرها

٢ - الفارابي

هو أبو النصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان ويكتبه القاضي صاعد « أوزلق » .
وأبوه محمد بن أوزلغ بن طرخان كان قائد جيش ، وهو فارسي الأصل ، وبلده وسبج
بمقاطعة فاراب وهو بلد تركي في خراسان . هذا أجمع عليه المؤرخون وذكر منك أن
بلده اطارقيا وراء النهر

والفارابي ككثير غيره من العصاميين لا يعرف تاريخ ولادته . توفي في الثمانين من
عمره في رجب سنة ٣٣٩ (ديسمبر ٩٥٠) فهو من مواليد ٢٦٠ هجرية ، قررنا هذا
التاريخ فرضاً . ولا نظنه بعيداً عن الحقيقة

تاريخ حياته

ذكر ليون افريقى ونقل عنه بروكر في تاريخ الفلاسفة في الجزء الثالث ص ٧١-٧٣
أموراً كثيرة عن الفارابي ، ولكن معظمها مشكوك فيه ، وبعضها من الأساطير الملققة .
وروى ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في ج ٢ ص ١٣٤ « ان الفارابي كان ناطوراً
في بستان في دمشق وكان دائم الاشتغال بالفلسفة وكان فقيراً ويستضيء في الليل
بالقنديل الذي للحارس ثم انه عظم شأنه » وهذه الرواية لا تقلل من قدر الحكيم
فقد كان كليات الفيلسوف الرواقى مقاء بوزع الماء لرى البساتين في ضواحي أثينا
وكان سبينوزا يعيش من صنعة الساعات في هولندا وهكذا الحكماء في كل جيل !

الخبر اليقين

والذي يعلم يقين عن حياة الفارابي ، انه رحل في صباه من مسقط رأسه الى بغداد
وهي مركز الحضارة والعلم في عهد العباسيين فتعلم بها ، ثم التحق بمحاشية الأمير
سيف الدولة أمير حلب وهو بعينه الذي أكرم المتبي فمدحه في معظم شعره والمتبي

أحد معاصري الفارابي وهو كثير الحكمة في قصائده . وصحبه الى دمشق وأقام ببلاطه مدة ثم اعتزل وعاش عيشة الحكماء الى أن توفي . وليس لدينا علم بشأن آخر من الشؤون الشخصية التي عني المؤرخون بتدوينها عن فلاسفة اليونان وفلاسفة أوروبا وليست العبرة في تاريخ الحكماء بأمورهم الخاصة .

وقد انتقل من بغداد الى حلب لفتنة حدثت ، ووافته المنية في سياحة من حلب الى دمشق . ولما توفي تزييا سيف الدولة بزي صوفي (وهو الذي اتخذ الفارابي في آخر أيامه) وراثه على قبره ويؤيد هذه الرواية ما نقله ابن أبي أصيبعة من « ان سيف الدولة صلى عليه صلاة الجنازة في خمسة عشر رجلا من خاصته » ، وروى بعض مؤرخي العرب أنه سافر الى مصر قبل وفاته بسنة ولكن هذا لم يثبت .

أخلاقه

كان ذكي النفس متجنباً عن الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الحكماء المتقدمين ، وكان هادئ الطبع عاكفاً على الفلسفة كثير التأمل ، ومن قناعاته انه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة في اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضروري عيشه ولم يكن معتنياً بهيأته « ولا منزل ولا مكسب له وكان يتغذى بمااء قلوب الحيلان مع الخمر الريحاني . وكان يخرج الى الحراس بالليل يستضيء بمصابيحهم فيما يقرؤه » (جمال الدين القفطي ص ١٨٨) وقد عاش الفارابي في دولة المقل ملكاً وفي العالم المادي مفلوكاً

تعليمه

اجمع المؤرخون على ان الفارابي تعلم على أستاذ مسيحي اسمه يوحنا بن حيلان ، وهذا الاستاذ تلقى العلم مع ابراهيم المروزي عن رجل من أهل مرو ، لم يحفظ لنا التاريخ اسمه وكما تخرج الفارابي على يوحنا ، تخرج أبو البشر متى على ابراهيم المروزي .

وكان أبو البشر من الذين اشتغلوا بترجمة كتب أرسطو وشرحها ومعاصراً للفارابي
وكان أسن منه

وروى السجستاني (تلميذ يحيى بن عدي) في تعاليقه ، أن يحيى بن عدي وهو تلميذ
الفارابي أخبره « ان متى أبا البشر قرأ إيساغوجي على أستاذ مسيحي وقرأ قاطيغورياس
(المقولات) وبارمينياس (العبارة) على أستاذ يسوع روبيل ، وقرأ كتاب القياس
على ابن يحيى المروزي » . وهذه الكتب كلها لأرسطو ويخبرهم من هذه العبارة ان هؤلاء
الأساتذة كانوا يقرأون هذه الكتب ويدرسونها ، ولما كان أبو البشر متى معاصراً للفارابي
فلا ريب في أنه تلقى العلم عليهم . لأن الفارابي لم يكن من الطلاب الذين يقتنعون
بأستاذ واحد فقد روى « انه كان يجتمع بأبي بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو
وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق » . وقالوا انه أتقن العلوم الحسكية وبرع في
العلوم الرياضية ، وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأموال الكلية منها ، ولكنه لم يباشر
أعمالها ولا حاول جزئياتها « عن القاضي صاعد » ونسبوا اليه علم جميع لغات الدنيا وهي
سبعون لغة ، ولكن المؤكد أنه عرف العربية والفارسية والتركية والمرجح أنه عرف
اليونانية والسريانية وهذه خمس لغات كانت فيها الكفاية لعده .

مكانته في الفلسفة

انشق حكماء العرب في أواخر القرن الثالث للهجرة فرقتين :

الأولى فرقة المتكلمين وكان للكندي الفضل الأكبر في تمهيد سبيلها تخلصت
بالإلهيات وما وراء الطبيعة وكان ظهورها في مرو ، وكانت قبل ذلك الانفصال تتبع
فيثاغورس ، ثم تنحت عنه وعن أتباعه وتعلقت بأرسطو بعد أن ألبست تعاليقه ثوب
مبادئ أفلاطون المستحدثة (نيوبلاتونيزم) ، وكانت هذه الفرقة تبحث الأشياء في
مبادئها وتتحرى المعنى والفكرة والروح : ولا تصف الله بالحكمة في الخلق أو بالعلّة الأولى
ولكن بانه واجب الوجود ، وكانت تهدر الأشياء بوجودها ، فتسعى في إثبات ذلك أولاً .

وكان الفارابي رئيس هذه الفرقة وزعيمها والمقدم فيها واليه المرجع وعليه الاعتماد
(راجع نيكولسن « تاريخ أدب العرب »)

أما الفرقة الثانية فهي فلاسفة الطبيعة، وكان ظهورها بخران والبصرة، وقصرت بحثها
على ظواهر الطبيعة المادية المحسوسة، مثل تخطيط البلدان وأحوال الشعوب، ثم تفرقت
في البحث ولكنها لم تعد النظر في الأثر الذي تحدثه الأشياء في عالم الحس ثم تجاوزت
البحث في ذلك إلى النفس والروح فالقوة الإلهية ففرقتها « بالعلة الأولى » أو « الخالق
الحكيم الظاهرة حكته في مخلوقاته »

وكان أبو بكر محمد بن زكريا الرازي زعيمها، وقد وردت ترجمته في ابن أبي أصيبعة
ص ٣٠٩ ج ١ وكان طبيباً حاذقاً وفيلسوفاً طبيعياً . فالفرق ظاهر بين الفرقتين ،
فالفرقة الثانية التي زعيمها الرازي كانت تبحث فيما هو ظاهر للعيان وملس بالحس
وتتبع بصفاته وقوة أثره في غيره من الموجودات

أما الفرقة الأولى فرقة المتكلمين، التي كان رئيسها الفارابي فكانت تقدر الأشياء
بوجودها فتسمى في إثبات ذلك الوجود أولاً، فالفارابي كان إذا زعيم أكبر فرقة فلسفية
في عصره .

فضله على فلسفة أرسطو

مثل أبو النصر « من أعلم أنت أو أرسطو ؟ » قال « لو أدركته لكنت أكبر
تلاميذه » وقال « قرأت السماع لأرسطو أربعين مرة وأرى أني محتاج إلى معاودته »
(القفطي) ويرجع للفارابي الفضل في ضبط وتعيين كتب أرسطو، وتخليصها من
غيرها قبل ترجمتها وشرحها . وله الفضل في أن تلاميذه ورفاقه في الدرس وأحبابه هم
الذين تصدوا إلى نقل أرسطو إلى اللغة العربية . وقد سار من جاءوا بعده على سننه
واتبعوا خطه ، وقد بلغت كتب أرسطو منقولة إلى اللغات الأوروبية القديمة والحديثة
على النسق الذي اختاره الفارابي ، وهالك الترتيب الذي وضعه :

(١) كتب المنطق الثمانية وهي : كاتغورياس (المقولات) ، هرمنطقي (فن التفسير) التحليل الأول (القياس) التحليل الثاني (البرهان) طويقا (الجدل) السفسطة البلاغة ، الشعر .

هذه هي الكتب التي وضع لها فارفور يوس (وهو أحد حكماء الاسكندرية وتلميذ بونتين) مقدمة ايساغو .

(٢) ثم كتب الطبيعيات الثمانية وهي : الطبيعيات ، كتاب السماء والعالم ، التوليد والفساد ، علم الجو ، علم النفس ، الحس والمحسوس ، كتاب النبات ، الحيوان ، ثم الكتب الثلاثة وهي ما وراء الطبيعة ، فالأخلاق ، فالسياسة وكتاب الأخلاق هو الذي نقله الى العربية عن الفرنسية الأستاذ أحمد لطفى السيد مدير الجامعة المصرية

هذا هو الوضع الذي عينه الفارابي ، بعد طول الامعان والدرس ، وهو الذي سارت عليه الحكماء من بعده الى وقتنا هذا ففضل الفارابي من هذه الوجهة لا ينكر ولا عجب اذا سمي « المعلم الثاني » ونحن نسميه ارسططاليس العرب

علو كعبه في المنطق

قال القاضي صاعد في التعريف بطبقات الأمم ، ان الفارابي « بدأ جميع الفلاسفة في صناعة المنطق وأرّب عليهم في التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناوّلها وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الحس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة فجاءت كتبه في ذلك الناية الكافية والنهاية الفاضلة » اه كلام صاعد .

والفصل في نبوغ الفارابي في المنطق يرجع الى طريقة بحثه فانه لم يقتصر على تحليل طريقة الفكر بل بين علاقة ذلك بالنحو وبحث في نظرية المعرفة . وقال إن النحو قاصر

على ضبط لسان العرب ، وان المنطق «نحو» يضبط سائر الألسن ويصونها عن الزلل .
وهذا الذي هداه الى البحث في المنطق بالتدرج : اللفظة ، فالجمله المركبة
فالخطاب المسهب . وهذه طريقة ابتدعها واليك بيانها بإيجاز :

قسم الفارابى المنطق الى قسمين : وهما التصور والتصديق ، وأدخل في التصور طائفة
الأفكار والتعريفات ، وفي التصديق الاستدلال والرأى ، والتصور لا يتحتم فيه الصدق
أو الكذب . وفي دائرة الأفكار أبسط الأشكال النفسانية وكذلك الصور التى طبعت
في ذهن الطفل مثل الضرورى والواقع والممكن . وهذه أمور يمكن لفت عقل الانسان
البها ، ولكن لا يمكن شرحها له لما هي عليه من الظهور بالبداهة . وبالتوفيق بين الصور
والأفكار تنتج الآراء ، والآراء تحتل الصدق والكذب ولأجل الوقوف على أصل
الرأى لا بد من الاستدلال والتصديق والفروض المدركة وهى واضحة بذاتها مباشرة
وغير محتاجة الى تأكيد أو اثبات كالبدهييات فى الرياضة . وبعض الأوليات فيما وراء
الطبيعة والآداب . ونظرية التصديق تتلخص فى الانتقال من المعلوم الثابت الى معرفة
المجهولات المشكوك فيها

كتبه للموجودة باللغة العربية

(١) التوفيق بين رأبى الحكيمين أفلاطون وارسطو (مطبوع فى مصر مع غيره)

(٢) فيما ينبى الاطلاع عليه قبل قراءة ارسطو ، مطبوع أيضا

(٣) فصوص المسائل . مطبوع

(٤) رسالة فى المنطق ، القول فى شرائط اليقين ، خطبة بأوروبا

(٥) رسالة فى القياس ، فصول يحتاج اليها فى صناعة المنطق وهى خمسة فصول ، خطبة

(٦) رسالة فى ماهية الروح ، خطبة

وهذه الرسالة ورد ذكرها فى ابن أبى أصيبعة ، وأثبت فيها الفارابى وجود الروح واتها

جوهر بسيط ، وانها صورة قادرة على الفهم بدون حاجة الى الاستعانة بالمادة وانها ذات مظاهر ووظائف شتى

ومن مؤلفاته الباقية الى الآن غير هذه الستة ، نحو اثني عشر كتاباً في المنطق متفرقة في مكاتب أوروبا ، بعضها منقول الى اللاتينية أو العبرانية ، وأكثرها في الاسكوريال وبعض الترجمات اللاتينية مطبوع في البندقية وغيرها . وثمانية مؤلفات في السياسة والأدب منها :

- (١) مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة (طبع ليدن سنة ١٨٩٥)
- (٢) احصاء العلوم ، خطية في الاسكوريال ولها ترجمة لاتينية وأخرى عبرية
- (٣) السياسة المدنية (بيروت ١٩٠٢)
- (٤) تسعة كتب في الرياضيات والكيمياء والموسيقى متفرقة في مكاتب أوروبا والاستانة مع ترجماتها العبرانية أو اللاتينية
- (٥) تسعة أخرى ، في مواضيع مختلفة

ترتيب مؤلفاته بنوعها

لا يمكن ترتيب مؤلفات الفارابي بحسب تاريخ وضعها ولكن يمكن ترتيبها من حيث نوعها فمؤلفاته في علم الكلام أو مبادئ الفلسفة الطبيعية قد تكون من وضعه في صباه . أو يكون ألّفها جاكته في انتشار الحكمة بين الجمهور ، ولكن مؤلفاته القيمة هي ما كانت خاصة بفلسفة أرسطو شرحاً وتفسيراً وتحديداً وقد سمي المعلم الثاني إشارة الى أنه أفضل الحكماء بعد أرسطو الذي كان يسمى المعلم الأول ويقول الذين عرفوها وخبروها أن الفارابي لم يحدّث شيئاً من نظريات أرسطو وإن الذي وصل منها اليّنا نادر وقد ورد ذكر جميع مؤلفاته في القفطي ص ١٨٢ وفي طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٨ وأحصيناها سبعة عشر شرحاً وستين كتاباً وخمسة وعشرين رسالة وذكر الحاج خليفة في كشف الظنون أن ندرة كتبه راجعة الى كثرة ورود ذكرها في كتب ابن سينا

ومن الكتب المنسوبة اليه « احصاء العلوم » وهو كتاب يعده كتاب العرب عظيم الفائدة لا غنى لطلاب العلم عنه ، قال عنه ابن صاعد إنه كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه

وتوجد منه نسخة في مكتبة الاسكوريال بمadrid بأسبانيا وصفه « كما يرى » بموسوعات العلوم ولكن هذا الوصف مبالغ فيه لأن ما جاء في الكتاب لا ينطبق على ما يقصد في وقتنا هذا من دائرة المعارف ، أو « المعلقة » كوضع احمد تيمور باشا

ويظن العلامة « منك » أن الرسالة التي نقلت الى اللاتينية منسوبة الى الفارابي باسم « تلخيص سائر العلوم » هي ترجمة موجزة لإحصاء العلوم ومنها نسخة في مكتبة « دي روس » في باريس بابلانيا ، ونسخة كاملة بين المخطوطات اللاتينية في المكتبة الوطنية بباريس تحت عدد ٤٩ مجموعة ١٤٣ ب ملحق لاتيني

وهذه الرسالة مقسمة الى خمسة أبواب الأول في علوم اللغة والثاني في علم المنطق والثالث في الرياضيات والرابع في الطبيعيات والخامس في الفنون المدنية .

وقد ذكر الفارابي أنواع العلوم المحتوية عليها تلك الأبواب مع تعريفات جلية ببيان موجز في كل فن .

ومن كتبه أغراض فلسفة أفلاطون ، وفلسفة أرسطو ، وتحليل بعض ما كتبه هذان الحكماء . ولم يصل إلينا شيء من هذا الكتاب أو شيء عنه سوى ما ذكره المؤرخان ابن أبي أصيبعة والقفطي ويظهر مما دوناه أنه كان مقسما الى ثلاثة أقسام الأول مقدمة وهي عبارة عن بيان فروع العلوم الفلسفية وعلاقتها الطبيعية ببعضها البعض وترتيبها الضروري لتفهمها حق الفهم .

والقسم الثاني عبارة عن بيان لفلسفة أفلاطون وإيضاح لكتبه والقسم الثالث يشمل تحليلاً مسبقاً لفلسفة أرسطو مع تلخيص موجز لكل كتاب من كتبه وتبيين القصد من

وضعه . وقال علماء العرب إنه لا يمكن الطالب أن يفقه معنى كتب أرسطو في القياس إلا أنه . قال ابن أبي أصيبعة عن هذا الكتاب ما نصه :

« وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقق بكنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب أطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً فشيئاً ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بفرضه منها وصمى تأليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم له مقدمة جلية عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ، ولا سبيل إلى فهم معاني قاطيغوريوس وكيف الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلا أنه » اهـ كلام ابن أبي أصيبعة

ومن كتبه كتاب في الآداب اسمه « السيرة الفاضلة » . وكتاب في السياسة اسمه « السياسة المدنية » . قال ، ورخو العرب عنهما إن الفارابي ألمّ فيهما بمعظم الآراء النافعة في ما وراء الطبيعة حسبما علمها أرسطو وذكر « الستة أركان المجردة » واصفاً ما تستنبطه المادة الكثيفة من تلك الأركان من الترتيب وطريقة الوصول إلى العلم . وهناك نص كلام القفطي :

« ثم له بعد هذا في العلم الإلهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما أحدهما المعروف « بالسياسة المدنية » والآخر المعروف « بالسيرة الفاضلة » عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطوطاليس في مبادئ الستة الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة ، وعرف فيها بتراتب الإنسان ، وقواه النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج المدنية إلى السيرة الملكية والتواضع النبوية

« ثم أنه أتى على العناصر المختلفة المكونة للطبيعة البشرية وخواص النفس وبين الفرق بين الوحي والحسنة ووصف الهيئات المنظمة والجماعات الغير المنظمة وأظهر حاجة المدنية الى حكومة سياسية والى شريعة دينية » هذا ملخص ما ورد في عيون الأنبياء وأخبار الحكماء لابن أبي اصيبعة والقفطي ولا شك عندنا الآن في أنها يقصدان بكتاب السياسة المدنية كتاب « المدينة الفاضلة » وقد يكون الفارابي وضع له اسمين كمعاداته في بعض مؤلفاته . فان كتاب السياسة يسمى أيضاً كتاب الموجودات .

أما مبادئ الموجودات الستة أو « الستة أركان المجردة » أو « مبادئ الستة الروحانية » فهي :

١ - المبدأ الالهي أو السبب الأول وهو فرد أي واحد لا يتعدد

٢ - الأسباب الثانوية أو عقول الأجرام السموية

٣ - العقل الفعال

٤ - النفس

٥ - الصورة

٦ - المادة المعنوية .

والمبدأ الأول هو بمفرده الأحدية المطلقة وما عداه متعدد والثلاثة المبادئ الأولى ليست أجراماً وليس لأحدها علاقة مباشرة بالأجرام ، والثلاثة الأخيرة ليست بذاتها أجراماً ولكنها متعلقة بها . والأجرام على ستة أنواع : أجرام الدوائر الفلكية والحيوان العاقل ، والحيوان الغير عاقل والنبات والمعادن وتلحق بها العناصر الأربعة ومجموع هذه الأنواع يكون الوجود . وبعد أن أبان الفارابي ما ذكرنا تكلم على ما يستنبط من تلك المبادئ الستة ، الى أن وصل الى الانسان فخصص نظام الجماعات البشرية ونسبها الى غاية الوجود الانساني من حيث القرب والبعد من الكمال الذي هو نهاية كل موجود . وقال انه لا يصل الى درجة الكمال القصوى إلا ذوو الذكاء التام والقادرون على التأثر من العقل الفعال .

الدرجة القصوى في الكمال

ويشترط أن يكون العقل الفعال قد منح الانسان الدريزية الأولية التي يتفاوت الناس (بتفاوت خواصهم الطبيعية والبدنية) في الاستعداد لموقوف عليها والهداية بها . وان هؤلاء الذين خطوا الخطوة الأولى وملكوا القدر الضروري من العلم يستطيعون بجدهم وتأثير العقل الفعال ، أن يصلوا الى أرقى درجات الكمال . وينبغي لهم أن يفقهوا معنى درجة الكمال القصوى ، وأن يحملوها غايتهم ومقصدهم ، وأن يقفوا عليها كقدم وذكاهم وسائر أعمالهم فإذا تيسر لهم ما تقدم وصلوا الى حالة « العقل بالملكة » وهي الدرجة السابقة لدرجة العقل المستفاد ، فإذا بلغوا تلك الدرجة اتصلوا بالعقل الفعال وأصبحوا على أنهم ما يكون من الاستعداد للتلقى والالهام . وإذا وصل الانسان الى تلك الدرجة يحق أن يقال عنه انه بلغ درجة الوحي الالهي وانه عادل الانبياء . ولا يبلغ الانسان هذه الدرجة العليا الا اذا ارتفع كل حجاب بين العقل الفعال وبينه وهذه هي الحالة الوحيدة التي يعترف فيها الفارابي بالوحي وقد خالف بها آراء المتكلمين كما هو ظاهر .

خلود النفس بالجملة أو وحدة النفوس

يقول الفارابي بعد ذلك من الجلي أن السعادة التي يتمتع بها أهل المدينة تختلف قدرًا ونوعًا تبعًا لدرجة الكمال التي بلغوها في الحياة الاجتماعية التي تتعلق بها درجة السعادة التي ينبغي الوصول اليها . فإذا فازوا بالاتصال عن المادة وروابط الأجسام فقد نجوا من الطوارئ الممرضة لها الأجسام بطبيعتها ، بحيث لا يصح أن يطلق عليهم لا وصف الحركة ولا صفة السكون بل يقال عنهم ما يقال عما لم يخرج من عالم الغيب . وما توصف به الأجسام لا يجب في حق تلك النفوس المفارقة التي لا يمكن تعيينها بقول فاصل . وذلك لصعوبة احاطة الفكر بالموجودات التي لا هي أجسام ولا علاقة للأجسام بها . وإذا حولت أجسامهم الى العدم وخلصت نفوسهم وسعدت بخلافهم رجال غيرهم

في المدينة فيسلكون سبيلهم ويمتدون بسيرتهم الى أن تخلص نفوسهم وتحول أجسامهم الى العدم كما كان من أمر أسلافهم ثم ترتقى تلك النفوس المتشابهة وتمتزج ببعضها البعض . وكما زاد عدد النفوس الخالصة من أجسادها واتدمجت كلها تمت سعادتها بحيث يزداد تمتع النفوس السابقة ، كلما لحقتها سواها من نوعها لأن كل نفس اذا فكرت في ذاتها وجوهرها ألت بذوات وجواهر مماثلة لها وهذه الذوات والجواهر تزداد بمرور الايام كلما التصقت نفوس حديثة العهد بتلك الوحدة النفسية بالنفوس القديمة . وبذا تزداد سعادة تلك النفوس المتحدة الى اللانهاية . وهذه السعادة هي بعينها التي تكتسبها الأجيال الواحد بعد الآخر وهذا هو النعيم الأبدى والذي يقصد اليه العقل الفعال هذا ملخص آراء « المدينة الفاضلة » ويرى اليب في تلك النبذة التي قد يغضف فيها على البعض ان الفارابي لا يقول بخلود النفوس الا شريطة أن تكون قد وصلت في الحياة الدنيوية الى درجة العقل المستفاد وقد يفسر قوله بما يوافق رأى القائلين بوحدة النفوس وهو مبدأ ابن باجة وابن رشد .

وكتاب « المدينة الفاضلة » طبعه في مصر (في مطبعة النيل التي بادت) الشيخ مصطفى القباني الدمشقي الخطاط المتوفى في القضايف بالسودان عام ١٩١٤

رأى ابن طفيل في وحدة النفوس

أما ابن طفيل أحد فلاسفة العرب الأشراقين فلا يأبه لمؤلفات الفارابي فيما وراء الطبيعة . قال : ان معظم ما دونه أبو نصر كان في المنطق وأما ما اتصل بنا من كتبه في الحكمة الصحيحة مملوء بالريب والتناقض . ثم أشار ابن طفيل الى شكوك أبي نصر الفارابي في خلود النفس فقال ان الفارابي ذكر في كتابه « كتاب الملة الفاضلة » ان النفوس الحية تبقى بعد الموت في عذاب أبدي ثم ذكر في سياسته ان تلك النفوس الحية تتحول الى العدم ولا تخلد الا النفوس الكاملة .

ويظهر ان كتاب « الملة الفاضلة » هو بعينه كتاب السيرة الفاضلة وقد قال الفارابي فيه ان نفوس الدهريين والمتأقين والاشرار التي تفقه معنى الخير الأعلى ولا تحاول

بلوغ شأوه تبقى بعد الموت محيطة بما ينقصها لترتقى لدرجة الكمال ثم لا تستطيع أن تكمل
ولا أن تهلك بل تبقى معلقة بين بين وهي تقاسى في ذلك الأمرين أما النفوس الجاهلة
التي لم يصل عليها في الحياة الدنيا الى معرفة الخير أو السوء فتهايمود الى العدم المطلق
(نقله اسحق بن لطيف وابن فلكية)

يقول ابن طفيل : ثم ان ابا نصر الفارابي ذكر في شرحه لكتاب الأخلاق لارسطو
أن أرقى ما يصل اليه الانسان هو في هذه الدنيا وان الخير الأسنى هو أيضاً في هذه
الدنيا وان كل ما يقال بوجوده بعد هذه الحياة ليس الا ترهات أشبه بمخراقات المعجائز
وقد أشار ابن رشد الى تلك الفقرة الأخيرة في آخر كتابه في علاقة العقل المادى
بالعقل الفعال اذ ذكر أيضاً ان الانسان لا يتأق له كمال أرقى من الكمال الذى يستطيع
بلوغه بالنظر فى العلوم العقلية . وهذا بيان قول ابن رشد فيما يتعلق بهذه القضية فإنه
بعد أن ذكر ما تعرض به طائفة من الفلاسفة على امكان اتحاد عقولنا بالافعال المنفردة
قال : وهذه الاعتراضات التى دعت ابا نصر فى شرحه لأسلاف ارسطو الى
القول بأن الانسان لا يستطيع الوصول الى درجة أرقى من التى يصل اليها بالنظر فى
العلوم العقلية ثم أضاف الى ذكر تلك الاسماء حالة قوله بأن وصول الانسان الى حالة
الجوهر الفرد المجرد عن المادة ليس إلا من ترهات المعجائز ، لأن ما يولد ثم يموت ليس
من صفاته الخلود . هذا آخر قول ابن رشد (ابن رشد لريزان) وقد ألقت هذه
النبرة بالفارابي أعظم ضرر وأدت الى تكفيره فى نظر بعض المتشددين من أهل عصره
ومن جاء بعده واتهموه بالقول بالتناسخ وهو تهمة مفعلة مبتدعة . يها سوء فهم قوله
فى المدينة الفاضلة ص ٩٥ طبع مصر ١٩٠٥ وذا مضت طائفة فبطلت ابدانها وخاسر
أنفسها وسعدت خلفهم ناس آخرون فى مدنتهم بدمهم قاموا مقامهم وقلوا أفعالهم .
هذا لأن الفارابي فى مجموع الحكم انكر التناسخ انكاراً باتاً وما كان ليقول به لأنه
لا ينطبق على سلسلة أفكاره ولا يتفق مع إراء استاذه ارسطو انما هو بدعة أمم الدنيا
استفادها الحكم اليوناني من المصريين القدماء ونزحها فى كنيه

الفارابي والخلود

ولا ريب عندنا في أن الفارابي ينكر بتاتا خلود النفس المفردة كما تقول به الإديان ويقول أن النفس البشرية لا تتلقى ولا تنفى من العقل الفعال الا صور الموجودات وهي الصور التي تخلق وتعدم لأن النفس لا تستطيع أن تتلقى المعقولات المجردة النقية لثلاث ينسب اليها التناقض لجمعها بين التقيضين وهذا رأى ابن رشد في بيان ما تسرب الى أبي نصر من الشكوك وحق لنا أن نذكر أن هذه الشكوك بعينها هي التي تسربت الى ابن رشد ونسبت اليه وعرف بها وكفروه وسبوه وعذبوه في قرطبة بسببها بين يدينا غير كتاب « المدينة الفاضلة » كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين أفلاطون والآلهى وارسطوطاليس قال الفارابي في مقدمته :

« لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تحاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافا في إثبات المبدع الأول وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والعقل وفي المجازات على الإفعال خيرا وشرها وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما » (يقصد أفلاطون وأرسطو) ثم أخذ الفارابي على طريقة أفلاطون المستحدثة (نيوبلاتونيزم) يوفق بين الحكيمين . وليس في استطاعته قرض إلهيات أرسطو ولا التحول عن عقيدته الاسلامية . على أن الممن في هذه الرسالة يرى أن مقصد الفارابي كان دينيا محضا ولم يكن يقصد الى فحص رأبي الحكيمين وتقديمها على الطريقة المنطقية ولكنه يقصد الى تفسير العالم تفسيراً فلسفياً لا يناقض الدين الاسلامى . فاغفل الفروق الفلسفية بين الحكيمين وهي لم تكن لتخفى عليه وادعى ان الخلاف بينهما ظاهر من حيث الألفاظ وطريقة النظر . أما تعليمهما الفلسفى فواحد والتوفيق بينهما والانتفاع بآرائيهما أفضل من التفاوت . ولكن هذه الرسالة لم تصل به للغاية التي كان يرمى اليها . ونصيبها في نظرنا نصيب رسالة « تهافت الفلاسفة » التي كتبها الغزالي مثل هذا الغرض ثم قضاها في كتابه النادر المسعى « المصنوعون به على غير أهله »

وقد نشر هذا الكتاب باللاتينية في باريس عام ١٦٣٨ وفيه تقسيم العقول حسب ما ذكره ارسطو ووحدة العقل والعقل والمقول ووحدة العقول الفعالة ومنها العقل الالهي الفعال دائماً . وقد ذكر أبو نصر في هذا الكتاب أن لفظ العقل ست معان :

الأول : المعنى المبطل في قول الجمهور في انسان أنه عاقل

الثاني : المعنى الذي يقصده المتكلمون في قولهم هذا مما يوجب العقل أو ينفيه

الثالث : المعنى الذي يصفه ارسطو بالتميز بين الصحيح وضده ويذكره في كتاب البرهان

الرابع : وهو الذي ذكره ارسطو في الكتاب السادس من الأخلاق وهو العقل الذي يفرق بين الخير والشر وهو يتزايد مع الانسان طول عمره

الخامس : وهو الذي ذكره ارسطو في كتاب النفس وقسمه الى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال

السادس : هو العقل الذي ذكره ارسطو في المقالة السادسة من كتاب النفس وهو العقل الفعال

الفارابي والالهيات

كل موجود في نظر الفارابي اما ضروري واما ممكن وليس هناك ثالث لهذين الاثنين وحيث أن كل ممكن يستدعي فرض سبب لوجوده وان سلسلة الأسباب لا يمكن أن تكون بغير نهاية فلا بد من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته بغير سبب ومالك لأعلى درجات الكمال وممتلئ بالحقيقة الأزلية ومكتف بذاته بلا تشيير ولا تبديل . وهو بصفته عقلاً مطلقاً وخيراً خالصاً وفكراً تاماً يحب الخير والجمال (القول في واجب الوجود ص ٦ وما بعدها « المدينة الفاضلة ») . ولا يمكن إقامة الدليل على وجود هذا الكائن لأنه هو التصديق والبرهان ولأنه العلة الأولى لكل الأشياء وفيه تجتمع الحقيقة والصدق ويلتقيان . ولأنه أكل الكائنات واحد فرد لا يتعدد وهذا الوجود الأول

المتفرد ، الحقيقى الوجود هو « الله » ومن هذا الكائن الأول ينبعث مثاله أو صورته « الكل الثانى » أو الروح المخلوق الأول الذى يحرك الجرم السماوى الخارجى . وبعد هذا الروح تنبعث عن بعضها البعض الأرواح الثمانية الجرمية التى كلها وحيدة فى تعدد أنواعها وكاملة وهذه هى خالقة الأجرام السماوية . وهذه التسعة أجرام السماوية تسمى الأفلاك العلوية وتكون الدرجة الثانية للوجود . وفى الدرجة الثالثة يوجد العقل الفعال فى الانسانية المسمى بالروح القدس وهو الذى يصل السماء بالأرض . وفى الدرجة الرابعة توجد النفس الانسانية . وهذان الاثنان العقل والنفس لا يقيان بنفسيهما فى وحدتهما الأصلية الدقيقة ولكنهما يتعددان تعدد بنى آدم ثم يكون من ذلك الشكل والمادة وهما المدرجتان الخامسة والسادسة وبهما يقفل باب الدرجات الروحية

ومن هذه الدرجات ، الست الثلاث الأولى منها ، أرواح بذاتها ولكن الثلاث التالية النفس والشكل والمادة وإن كانت غير جرمية إلا أن لها صلة بالجسم الانسانى وللجسم الذى أصله فى صورة الروح ست درجات ، الأجسام السماوية ، وبدن الانسان ، وأبدان الحيوانات النارية ، وأبدان النباتات ، والمعادن ، والأبدان الأولية والاهيات الفارابى مستمدة من ارسطو ومكتوبة على طريقته المنطقية كقوله « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو برى من جميع أنحاء النقص فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلاً والعدم والضعف لا يكونان إلا فيما دون ذلك القمر » والاهيات ارسطو نقلها الكندى الى العربية

تقسيم قوى النفس

قوى النفس فى نظر الفارابى متدرجة فالقوة السفلى هى مادة للقوة العليا . والعليا صورة للسفلى وأرق هذه القوى جميعاً الفكر وهو غير مادى وهو صورة لجميع الصور السالفة والنفس ترتفع عن الموجودات المحسوسة الى الفكر بقوة التصور والمثيل وفى كل قوة من قوى النفس يمكن المجهود أو الإرادة

ولكل نظرية وجه يناقضها في العمل
ولا يمكن فصل الميل والنفور عن الإدراكات التي تعطىها الحواس والنفس قبل أو
ترفض بحسب ما يمثل لها بواسطة الحواس
ثم أن الفكر يحكم على الخير والشر ويعطى للإرادة الأسباب التي تعمل عليها ويهيئ
الفنون والعلوم وكل إدراك أو تمثيل أو فكر لا بد له من مجهود ليصل إلى النتيجة
الضرورية كما تنبعث الحرارة من النار . والنفس تكمل وجود الجسم والذي يكمل النفس
هو العقل والعقل هو الانسان
العقل موجود في روح الطفل ويصير عقلاً فعالاً أثناء إدراكه الأشكال الجسمية
بالخبرة بطريق الحواس وقوة التمثيل والتصوير
فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الانسان ولكنه نتيجة عمل الروح الذي
فوق الانسان فعلم الانسان صادر من العلى وليس علماً متحصلاً عليه بمجهود عقلى أى
أنه معطى من الله وليس كسبياً بفعله (مذهب الافتقار)

فلسفته الأخلاقية

الأخلاق في نظره أساس السلوك . وهو يوافق أفلاطون حيناً وحيناً أرسطو وقد
يسبقهما بفضل قراء النفس الذي اكتسبه من التصوف ويخالف أهل الدين في قولهم
إن الأخلاق تصدر عن العلوم الشرعية ويثبت في مواطن شتى أن العقل وحده قادر
على التمييز بين الخير والشر وأن العقل الموهوب للانسان جدير بأن يبين لنا خطة السلوك
المثل لا سيما وإن العلم هو أعظم الفضائل وفي هذا القول الأخير تطبيق لمذهب أفلاطون
الذي يعتبر المعرفة رأس الفضيلة

ومن أمثاله أن الواقف على مبادئ أرسطو وتأليفه ثم لا يسلك سلوكاً منطبقاً على
ما جاء بها أفضل ممن كان جاهلاً بها وسلك سلوكاً منطبقاً عليها ذلك لأن المعرفة أفضل
من الفعل الفاضل وإلا ما استطاعت المعرفة أن تميز بين الفعل الفاضل وضده بقوة التمييز

القائمة بها دليل على فضلها . ويقول بأن النفس بطبيعتها ذات شهوات شتى وأن إرادتها على قدر إدراكها وتصورها ومثل الانسان في ذلك مثل الحيوانات الدنيا . ولكن تميز الانسان بالعقل جعل له حرية الخيار فهو يفعل ما يحليه عليه عقله ويسأل عن أفعاله بفضل هذا التمييز

الفارابي والموسيقى

أضاف الفارابي الى حب الحكمة شغفا زائداً بالموسيقى ويروى من أخباره أن سيف الدولة كان من المصجبين بمختنه في الأنغام وقد أفاد العرب صنع آلات الطرب ووضع قواعد التوقيع . وروى ابن أبي أصيبعة أنه صنع آلة اذا برقع عليها أحدثت انفعالاً في النفس فيضحك السامع ويبكيه ويستغفه ويستغفره وقال بعضهم أنها شبيهة بالقانون المعروف لمهدنا هذا أو هي القانون بذاته ومن مؤلفاته كتابان في الموسيقى الأول يشمل بياناً كافياً لنظريات علم الأنغام وقد فحسه العلامة كوريجمارتن المستشرق وحلله

قال أبو نصر في مقدمة كتابه « أنه استنبط طريقة خصيصة به ولم يقلد أحداً » ثم أخذ يبين طبيعة الأصوات وتوافقها وطبقات الوقف وأنواع الأنغام والأوزان والهرج وذكر أنه وضع كتاباً آخر خصصه بوصف طرائق الأقدمين وجاء بالنسخة المحفوظة بالاسكوريال أن الفارابي شرح آراء الأقدمين وبين ما أحدثه كل عالم من علماء الموسيقى وصحح أغلاطهم وملا الفراغ الذي تركوه في تلك الصناعة

ولما كان قد إهتدى بالعلوم الطبيعية الى ما لم يهتد اليه فيثاغورس وتلاميذه فقد أخذ يبين خطأهم فيما تخيلوه من أصوات الكواكب وألفة الأنغام السموية ثم شرح تأثير تموج الهواء في رنات الأوتار معتمداً على التجارب وأرشد الى وسائل صنعها بحيث يمكن إخراج الأصوات المرغوبة . وبالجملة « كان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل الى غايتها وأنتها اتقاناً لا مزيد عليه » (القاضي صاعد)

أسلوبه الكتابي

كان أسلوبه بالعربية دقيقاً رقيقاً مع أنه كان فارسي الأصل ويؤخذ عليه حبه للترادفات مما يؤدي في بعض الأحيان إلى التوسع في المعاني الفلسفية التي تحتاج إلى التحديد والتعيين وتفيد كل معنى بلفظه وكل لفظ بمعناه وما نحن ننقل نبذاً وجيزة من انشائه تدل على أسلوبه قال في اسم الفلسفة :

« اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم فيلسوفياً ومعناه إثارة الحكمة والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس فان هذا التعبير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه المؤثر للحكمة والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة »

وقال في تاريخ ظهور الفلسفة ما هذا نصه : « ان أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين وبعد وفاة ارسطوطاليس بالاسكندرية إلى آخر أيام المرأة وأنه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً توالى في مدة ملكهم من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً أحدهم المعروف بانندرونيقوس وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة فغلبها أوغسطس الملك من أهل رومية وقتلها واستحوذ على الملك فلما استقر له نظره في خزائن الكتب وصنعها فوجد فيها نسخاً لكتب ارسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام تادفرسطس . ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها ارسطو فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام ارسطو وتلاميذه وأن يكون التعليم منها وأن ينصرف عن الباقي وحكم اندرونيقوس في تدبير ذلك وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه إلى رومية ونسخاً يبقها في موضع التعليم بالاسكندرية . وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية ويسير معه إلى رومية فصار التعليم في موضعين وجرى الأمر على ذلك إلى أن جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية وبقي

بالاسكندرية الى أن نظر ملك النصرانية في ذلك واجتمعت الأساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل فأوا أن يعلم من كتب المنطق الى آخر الأشكال الوجودية ولا يعلم ما بعده لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به فبق الظاهر من التعليم هذا المقدار ما ينظر فيه وصار الباقي مستوراً الى أن كان الاسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية الى انطاكية وبقى بها زمناً طويلاً الى أن بقي معلم واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو . فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما ابراهيم المروزي والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني اسرائيل الأسقف وقويرى وصار الى بغداد فتشغل ابراهيم بالدين وأخذ قويرى في التعليم وأما يوحنا ابن حيلان فانه تشغل أيضاً بدينه وانحدر ابراهيم المروزي الى بغداد فأقام بها وتعلم من المروزي متى بن يوتان وكان الذي يتعلم في ذلك الوقت الى آخر الأشكال الوجودية « اهـ



﴿ إيضاح لفلسفة الفارابي ﴾

ملخص لما ونصوص منها

١ - حياته وأخلاقه

كان الفارابي رجلاً هادئاً عاكفاً على حياة الفلسفة والتأمل، عموماً بالأقوياء من الأمراء الذين لجأ اليهم ، وقد اتهم بأن صار في أخريات أيامه متصوفاً .

كان أبوه قائداً فارسياً ، وقد ولد بوسيج إحدى قلاع طراب ، في بلاد التركستان . وقد تلقى العلم في بغداد على عالم مسيحي اسمه يوحنا بن جيلان ، واشتمل تعليمه على الأدب والرياضيات ، واللغات التي عرفها العربية والتركية والفارسية . وهذا ظاهر من مؤلفاته وقد نسب إليه أهل عصره ، أنه كان خبيراً بلغات الأرض جميعاً وهي نحو سبعين لغة ولكن لم يقم على هذا دليل .

وقد عاش طويلاً واشتغل بالعلم في بغداد ثم ذهب إلى حلب بسبب اضطرابات سياسية حيث أقام في ظلال بلاط الأمير سيف الدولة ، ولكنه في الأيام الأخيرة من حياته اعتزل خدمة الأمراء وعاش متكففاً . وتوفي في دمشق في أثناء رحلة له ، وكانت ذلك في شهر ديسمبر من عام ٩٥٠ م . ويقال أن أميره تريا بزي صوفي وابنه على قبره تشریفاً لقدمه ويقال انه كان عند وفاته في الثمانين من عمره . وقد توفي رفيقه في الدرس أبو بشر متى قبله بعشر سنين . أما تلميذه أبو زكريا يحيى بن عدي فقد توفي عام ٩٧١ م . في الأولى والثمانين من عمره .

وأم مؤلفاته ما كان خاصاً بفلسفة أرسطو وشرحها والتأليف على نسقها . ومن مؤلفاته كتاب التوفيق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وقد حاول في هذه الرسالة التوفيق بين آراء الحكيمين وبين عقائد الإسلام ومبادئه ، وهو يقول ان الخلاف الظاهر بين الحكيمين راجع حتماً إلى طريقة النظر والتأليف ، وإلى مسائل الحياة العملية . أما تعاليمهما الخاصة بالحكمة فهي متفقة وهما إماما الفلسفة . وكان الفارابي يفضل صفاء النفس على كل صفة ويقول انه ثمرة الفلسفة وكان يقول بحب الحق ولو كان الرأي المقول به مخالفاً لآراء أرسطو والأمور التي اشتغل بالتأليف فيها هي المنطق ، وما وراء الطبيعة والطبيعات ثم الأخلاق والسياسيات .

٢ - الكلام على منطق الفارابي

يقسم الفارابي المنطق الى قسمين : وهما التصور والتصديق ؛ وقد أدخل في التصور طائفة الافكار والتعريفات ، وفي التصديق الاستدلال والرأي . والتصور لا يتحتم فيه الصدق أو الكذب . ويعتبر الفارابي من الأمور الساخلة في دائرة الأفكار أبسط الاشكال النفسانية ، وكذلك الأفكار التي طبعت في ذهن الانسان منذ البداية : مثل الضروري والواقع والممكن وهذه أمور يمكن توجيه عقل الانسان اليها ، ولكن لا يمكن شرحها له ، لما هي عليه من الظهور والجلال ، وبالتوفيق بين التصور والافكار تنتج الاراء . والآراء كذلك قد تكون صادقة أو كاذبة ولأجل الحصول على أساس للاراء لابد من الرجوع الى عملية الاستدلال والتصديق ، وبعض الفروض المعقولة للدراك وهي وانحى بذاتها مباشرة وغير محتاجة الى تأكيد أو اثبات كالديهيات في الرياضيات وبعض الاوليات فيما وراء الطبيعة والآداب . ونظرية التصديق الذي بواسطته تنتقل من المعلوم والثابت الى معرفة ما كان مجهولاً ، هي المنطق بعينه في رأي الفارابي

٣ - الالهيات (ما وراء الطبيعة)

كل موجود في نظر الفارابي إما ضروري أو ممكن ؛ وليس هناك ثالث لهما الاثنان وحيث أن كل ممكن يستدعي فرض سبب لوجوده ، وحيث أن سلسلة الاسباب لا يمكن أن تكون بنير نهاية ؛ فلا بد لنا من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته بنير سبب ، ومالك لأعلى درجات الكمال ، ويمتلىء بالحقيقة الازلية ، ومكتف بذاته بلا تغيير ، ولا تبديل وهو بصفته عقلاً مطلقاً وخيراً خالصاً وفكراً تاماً يحب الخير والجمال . ولا يمكن إقامة الدليل على وجود هذا الكائن ؛ لانه هو التصديق والبرهان ولانه العلة الاولى لكل الاشياء وفيه تجتمع الحقيقة والصدق ويلتقيان ولانه اكمل الكائنات ، فهو احد فرد لا يتعدد وهذا الوجود الاول المنفرد الحقيقي الوجود ندعوه الله .

ومن هذا الكائن الاول ينبعث مثاله أو صورته « الكل الثاني » أو الروح المخلوق الاول الذي يحرك الجرم السماوي الخارجى . وبعد هذا الروح تنبعث عن بعضها البعض الارواح الثمانية الجرمية التي كلها وحيدة في تعدد أنواعها وكاملها . وهذه هي خالقة الأجرام السماوية وتسمى الافلاك العلوية وتكون الدرجة الثانية للوجود ، وفي الدرجة الثالثة يوجد العقل

الفعال في الانسانية المسمى بالروح القدس ، وهو الذى يصل السماء بالارض ، وفي الدرجة الرابعة توجد النفس الانسانية ، وهذان الاثنان العقل والنفس لا يبقيان بنفسهما في وحدتهما الاصلية الحقيقية ، ولكنهما يتعدان بتعدد بنى آدم ، ثم يكون بعد ذلك الشكل والمادة وهما الدرجتان الخامسة والسادسة ، وهما يقفل باب الدرجات الروحية

ومن هذه الدرجات الست الثلاث الاولى منها ، هي ارواح بناتها ولكن الثلاث التالية النفس والشكل والمادة وإن كانت غير جرمية الا أن لها صلة بالجسم الانساني . وللجسم الذى أصله في خيال الروح ست درجات : الاجسام السهلوية وابدان الحيوانات النازلة وابدان النباتات والمعادن والابدان الاولى .

٤ - تقسيم قوى النفس أو بيسيكولوجيا

قوى النفس في نظر الفارابي متدرجة ؛ فالقوة السفلى هي مادة للقوة العليا ، والعليا شكل للسفلى ، وارقى هذه القوى جميعاً الفكر ، وهو غير مادي وهو شكل لكل الاشكال السابقة وحياة النفس ترتفع من الاحساس بالاشياء الى الفكر بقوة التصور والتمثيل ، وفي كل القوى يوجد المجهود او الارادة ، ولكل نظرية وجه يناقضها في العمل ولا يمكن فصل الميل والنفور عن الادراكات التي تعطى الحواس والنفس تقبل او ترفض بحسب ما يمثل لها بواسطة الحواس .

ثم ان الفكر يحكم على الخير والشر ويمطى للارادة الاسباب التي تعمل عليها ويكون الفنون والعلوم

وكل ادراك او تمثيل او فكر لا بد له من مجهود ليصل الى النتيجة الضرورية كما تنبعث الحرارة من النار . والنفس تكمل وجود الجسم والذى يكمل النفس هو العقل والعقل هو الانسان

العقل موجود في روح الطفل ويصير عقلاً فضلاً اثناء ادراكه الاشكال الجرمية بالخبرة بطريق الحواس وقوة التمثيل والتصوير

فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الانسان ولكنه نتيجة عمل الروح الذى فوق الانسان . فلم الانسان ناشئ من فوق وليس علماً متحصلاً عليه بمجهود عقلى اى انه معطى من الله وليس كسبياً بفعل بنى آدم

٥ - رأيه في الأخلاق

الأخلاق تبحث في أساس السلوك ويتفق الفارابي بعض الأحيان مع افلاطون وبعض الأحيان مع ارسطو وقد يسبقهما في بعض الأحيان

وهو يخالف علماء الدين القائلين بأن الأخلاق الدينية تنبعث عن العلوم الدينية ويقول بقوة في عدة مواضع من مؤلفاته ان العقل وحده يفصل بين الخير والشر ، ويميز بينهما فلماذا لا يحدد لنا هذا العقل الذي أعطى لنا من العلم السلوك الذي يجب علينا اتباعه لاسيما وان العلم (المعرفة) هو أعظم الفضائل .

ويقول بصراحة انه لو وجد رجلان : أحدهما واقف على مبادئ وتأليف ارسطو ولكنه لا يسلك سلوكاً منطقياً على ما جاء في هذه المؤلفات والآخر يسلك سلوكاً منطقياً على مبادئ هذا الفيلسوف ولكنه جاهل بمؤلفاته ، فإن الفارابي يفضل الاول على الثاني لان المعرفة أفضل من الفعل الفاضل والاما استطاعت المعرفة أن تميز بين الفعل الفاضل وغيره ان النفس بطبيعتها تشتهي ولها ارادة على قدر ادراكها وتصورها وهي في ذلك كالحيوانات النازلة ولكن الانسان وحده له حرية الخيار

٦ - سياسيات الفارابي

المثل الاعلى للحكومة في نظر الفارابي هو الذي يكون الحاكم فيه فيلسوفاً . وان الناس اجتمعوا بضرورة الاجتماع ويضعون أنفسهم تحت ارادة فرد يمثل الحكومة وأفضل الحكومات ما كانت متصلة بهيأة دينية أى ان تكون الحكومة مسيطرة على أمور الامة الدينية والدنيوية (راجع آراء المدينة الفاضلة) وكانت فلسفة الفارابي روحانية محضة فعاش ملكاً في عالم العقل متسولاً في عالم الحياة المادية وكانت فلسفته لا تعطى شيئاً مما تتطلبه الحواس

٧ - تلاميذه

تلاميذه م ذكر يا يحيى بن عدى مسيحي يعقوبي اشتهر بترجمة مؤلفات ارسطو ، وقد تلقى عليه العلم أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني الذي التف حوله علماء عصره وهو النصف الاخير من القرن العاشر ، ينعقاد وقد وصلت فلسفة الفارابي مع تلاميذه الى علم الكلام وانتهت الحال بهم كما انتهت بلخوان الصفاء الى فلسفة صوفية

٨ - القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها

إذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى ، وهي القوة الغذائية ، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرها ، التي بها يحس الطعومة والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الأصوات ، والتي بها يحس الألوان ، والبصرات ، وكلها مثل الشعاعات ؛ ويحدث مع الحواس بها نزاع إلى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرهه ؛ ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هي القوة التخيلية ، فهذه تركيب المحسوسات بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة ، وبعضها صادقة ، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله ؛ ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجليل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم وبها أيضاً نزوع نحو ما يعقله ، فالقوة الغذائية منها قوة واحدة رئيسة ، ومنها قوى هي رواضخ لها وخدم :

فالقوة الغذائية الرئيسة هي من أعضاء البدن في الفم والرواضخ والخدم متفرقة في سائر الأعضاء ، وكل قوة من الرواضخ والخدم فهي في عضو ما من سائر أعضاء البدن ؛ والرئيسة منها هي بالطبع مدبرة لسائر القوى ، وسائر القوى يتشبه بها ويحتذى بأفعالها حذواً هو بالطبع غرض رئيسها الذي في القلب . وذلك مثل المعدة والكبد والطحال والأعضاء الخادمة هذه والأعضاء التي تخدم هذه الخادمة والتي تخدم هذه أيضاً ؛ فإن الكبد عضو يرأس ويرأس بالقلب ويرأس المرارة والكلية ، وأسباهما من الأعضاء ، والمثانة تخدم الكلية ، والكلية تخدم الدم والكبد ، والكبد تخدم الكلية ، وعلى هذا توجد سائر القوى

والقوة الحاسة فيها رئيس ، وفيها رواضخ ، ورواضخها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع ، المتفرقة في العينين والأذنين وسائرها وكل واحدة من هذه الخمس تدرك حساً ما يخصها ، والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها ، وكأن هذه الخمس هي منذرات تلك ، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار كل واحد منهم وكل يحنس من الأخبار وباخبار ناحية ما من نواحي المملكة .
والرئيسة كأنها هي الملك الذي يجتمع عنده أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره .
والرئيسة من هذه أيضاً هي في القلب .

والقوة المتخيلة ليس لها روضح متفرقة في أعضاء آخر ، بل هي واحدة وهي أيضاً في القلب وهي تحفظ المحسوسات ومتحركة عليها ، وذلك انها تفرد بعضها عن بعض ، وتركب بعضها الى بعض تركيبات مختلفة يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس .

وأما القوة الناطقة فلا روضح ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء ؛ بل انما رئاستها على سائر القوى المتخيلة . والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس ، فهي رئيسة القوى المتخيلة ورئيسة القوى الحسية والرئيسة منها . ورئيسة القوى الغاذية الرئيسة منها ، والقوى النزوعية وهي التي تشتاق الى الشيء وتكرهه فهي رئيسة ولها خدم . وهذه القوة هي التي بها تكون الارادة . فالارادة هي نزوع الى ما ادرك وعن ما أدرك : اما بالحس ، واما بالتخيل ، واما بالقوة الناطقة ، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك .

والنزوع قد يكون الى علم شيء ما ، وقد يكون الى عمل شيء ما ، أما بالبدن بأسره وأما بعض ما منه . والنزوع انما يكون بالقوة النزوعية الرئيسة ، والاعمال بالبدن تكون بالقوة تخدم بالقوة النزوعية ؛ وتلك القوة متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الافعال : منها أعصاب ومنها عضل سارية في الأعضاء التي تكون لها الأفعال التي يكون نزوع الحيوان والانسان اليها ؛ وتلك الأعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالارادة .

فهذه القوى التي في أمثال هذه الأعضاء هي كلها آلات جسمية وخادمة للقوى النزوعية الرئيسة التي في القلب وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة ، وقد يكون بالتخيلة ، وقد يكون بالاحساس ، فاذا كان النزوع الى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة ، فان الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك يكون قوة ما اخرى في الناطقة ، وهي القوة الفكرية وهي التي بها الفكرة والروية والتأمل والاستنباط .

واذا كان النزوع الى علم شيء ما يدرك باحساس ، كان الذي ينال به فعل مركب من فعل بدني ومن فعل تقساني في مثل الشيء الذي تشوق رؤيته ، فانه يكون برفع الاجفان ، وبأن نحاذي أبصارنا نحو الشيء الذي تشوق رؤيته . فان كان الشيء بعيداً مشيناً اليه ، وان كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز ، فهذه كلها أفعال بدنية . والاحساس بنفسه فعل تقساني وذلك في سائر الحواس ، واذا تشوق تخيل شيء ما نيل ذلك من وجوه :

احدهما يفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع ، أو تخيل شيء مضى أو تمنى شيء ما تركته القوة المتخيلة

والثاني ما يروج علم ، القوة المتخيلة من احساس شيء ما ، فيتخيل اليه من ذلك أمر ما انه مخوف أو مأمول أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة فهذه هي القوى النفسانية .

٩ - القول في القوة الناطقة كيف تعمل وما سبب ذلك

ويبقى بعد ذلك أن نرسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات ، والمعقولات التي شأنها أن ترسم في القوة الناطقة ، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ، ومعقولات بالفعل وهي الأشياء البريئة من المادة . ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل مثل الحجارة والنبات .

وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها ؛ فإن هذه ليست عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل ، وإنما العقل الانساني الذي يحصل له الطبع في أول أمره ؛ فإن ما في هيئته مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني . وهي أيضاً بالقوة معقولة ، وسائر الأشياء التي في مادة . أو هي مادة أو ذوات مادة ، فليست هي عقولا لا بالفعل ولا بالقوة ، ولكنها معقولات بالقوة ، ويمكن أن تصير معقولات بالفعل وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ولا أيضاً في القوة الناطقة ولا فيها أعطى الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقلا بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلا بالفعل الى شيء آخر ينقلها من القوة الى الفعل ، وإنما تصير عقلا بالفعل اذا حصلت فيها المعقولات وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل اذا حصلت معقولة للعقل بالفعل ، وهي تحتاج الى شيء آخر ينقلها من قوة الى أن يصيرها بالفعل ، والفاعل الذي ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق المادة ، فإن ذلك العقل يعطى العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر ، لأن منزلته من العقل الهيولاني بمنزلة الشمس من البصر ، فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة والالوان من قبل أن تبصر مرسمة مرئية بالقوة .

وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير بصراً بالفعل ، ولا في جواهر الالوان كفاية في أن تصير مرئية بمنزلة بالفعل .

فإن الشمس تغطي البصر ضوءاً يضاء به وتغطي الألوان ضوءاً تضاء بها ، فيصير البصر بالضوء الذي استفاد من الشمس مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة ؛ كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهولاني شيئاً ما يرسمه فيه ، فنزلة ذلك الشيء من العقل الهولاني منزلة الضوء من البصر ، وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب إبصاره ، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء فيه بعينه ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل ، كذلك العقل الهولاني كذلك ، فإنه بذلك الشيء الذي منزلة منه منزلة الضوء من البصر ، يعقل ذلك الشيء نفسه وبه يعقل العقل الهولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهولاني وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة .

وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني يشبه فعل الشمس في البصر ؛ فلذلك سمي العقل الفعال ، ومرتبته في الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة ، ويسمى العقل الهولاني العقل المنفصل

وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلة منها بمنزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولة في القوة الناطقة وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس : مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية والمعقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقيح مما شأنه أن يصله الإنسان ، وصنف أوائل يستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يعقلها الإنسان ومبادئها ومراتبها مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادئ الآخر وما شأنه أن يحدث عن تلك المبادئ .

١٠ - القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السعادة

فمنذ ما تحصل هذه المعقولات للإنسان ، يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق إلى الاستنباط ، وتزوع إلى بعض ما عقله وتشوق إليه ؛ وإلى بعض ما يستنبطه أو كراهته ؛ والتزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة . فإن كان ذلك عن احساس أو تخيل سمي بالاسم العام وهو الإرادة ؛ وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي بالاختيار ، وهذا

يوجد في الانسان خاصة . وأما النزوع عن احساس أو تخيل ، فهو أيضاً في سائر الحيوان ، وحصول المعقولات الأولى للانسان هو استكماله الأول وهذه المعقولات انما جعلت له ليستعملها في أن يصير الى استكماله الاخير

وذلك هو السعادة ، وهي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الاجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً ؛ إلا أن رتبته تكون دون رتبة العقل الفعّال .

وانما تبلغ ذلك بأفعال ما ارادية : بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما ، وملكات ما مقدرة محدودة .

وذلك أن من الأفعال الارادية ما يعوق عن السعادة ، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الاوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الانسان أعظم منها .

والأفعال الارادية التي تتفع في بلوغ السعادة هي الافعال الجليّة ؛ والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الافعال هي الفضائل . وهذه هي خيرات لا لأجل ذواتها بل انما هي خيرات لأجل السعادة .

والافعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، وهي الافعال القبيحة ، والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الافعال هي النقائص والردائل والحسائس

فالقوة الغاذية التي في الانسان انما جعلت لتخدم البدن ، وجعلت الحاسة والمتخيلة لتخدم البدن ولتخدم القوة الناطقة وخدمة هذه الثلاثة للبدن راجعة الى خدمة القوة الناطقة ، اذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن ، والناطقة منها عملية ومنها نظرية ؛ والعملية جعلت لتخدم النظرية والنظرية لا تخدم شيئاً آخر بل ليتوصل بها الى السعادة ؛ وهذه كلها مقرونة بالقوة النزوعية ، والنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخدم الناطقة ، والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفى الخدمة والعمل إلا بالقوة النزوعية .

فإن الاحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن الى ذلك تشوق الى ما أحس أو تخيل أو تروى فيه ، علم ؛ لأن الارادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية

الى ما أدركت ، فاذا علمت بالقوة النظرية ، السعادة ، ونصبت غايتها وتشوقت بالزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تقبل بمعاونة المتخيلة ، والحواس على ذلك ، ثم فعلت باللات القوة الزوعية تلك الأفعال . كانت أفعال الانسان كلها خيرات وجيلة ، فاذا لم تعلم السعادة أو علمت ولم تنصب غايتها بتشوق ، بل نصبت الغاية شيئاً آخر سواها وتشوقت بالزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بمعاونة الحواس والمتخيلة ، ثم فعلت تلك الأفعال باللات القوة الزوعية كانت أفعال ذلك الانسان كلها غير جيلة .

١١ - القول في الوحي ورؤية الملك

وذلك أن القوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ؛ ولا أخذتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم وكثير من هذه التي يعطيها العقل الفصّل ، فتخليها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية ، فان تلك المتخيلة تعود فترسم في القوة الحاسة ، فاذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة ، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة ، فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عما في البقرة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنحاز بشعاع البصر فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء طامد ما في الهواء فيرسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين ، وينعكس ذلك الى الحاس المشترك والى البقرة المتخيلة ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض فيصير ما أعطاه العقل الفصّل من ذلك مرئياً لهذا الانسان فاذا اتفقت المحاكيات التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء مع محسوسات في نهاية الجمال والكمال قال الذي يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً ، ولا يتمتع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل في يقظته عن العقل الفصّل الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ، أو محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها . فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الالهية ، فهذا هو أكل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة ، وأكل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة .

ودون هذا من يرى جميع هذه ، بعضها في يقظته وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها يبصره . ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط وهؤلاء تكون أفلوئيلهم التي يعبرون بها أفلوئيل محاكيه ، ورموزاً والغازاً ، وابدالات وتشبيهات ؛ ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً :

فمنهم من يقبل الجزئيات ويراهها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويراهها في اليقظة فقط ولا يقبل الجزئيات ؛ ومنهم من يقبل بعضها ويراهها دون بعض ؛ ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه ؛ ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته ، بل إنما يقبل ما يقبل في نومه فقط . فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات ؛ ومنهم من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه ؛ ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط ، وعلى هذا يوجد الأكثر . والناس أيضاً يتفاضلون في هذا ، وكل هذه معاونة للقوة الناطقة .

وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الانسان فيصير بذلك معداً لأن يقبل عن العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقظة أحياناً وفي النوم أحياناً ؛ فبعضهم يبقى ذلك فيهم زمناً وبعضهم الى وقت ما ثم يزول .

وقد تعرض أيضاً للانسان عوارض فيفسد بها مزاجه وتفسد تخيله فيرى أشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود ولا هي محاكيات لوجود وهؤلاء الممرورون والمجانين وأشباههم .

١٢ - القول في احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون

وكل واحد من الناس منطور على انه محتاج في قوامه ، وفي ان يبلغ افضل كلالته الى اشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ؛ بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه ، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ، فلذلك لا يمكن الانسان أن ينال الكمال الذي لأجله جعلت الذئرة الطبيعية . الا باجتماعات جماعة كثيرين متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي أن يبلغ الكمال . ولماذا كثرت اشخاص الانسان ففصلوا في المعورة من الارض ، فحدث منها الاجتماعات الانسانية ، فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة والكاملة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى .

فالمعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : أهل القرية واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل ؛ واصغرهما المترلة والمحلة ، ثم هي جميعاً لأهل المدينة ، إلا أن القرية المدينة على أنها خدمة لخدمة المدينة : على أنها جزءها ، والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن الأمة جزء جملة أهل المعمورة .

فالخير الأفضل والكمال الأقصى ، إنما ينال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع . وما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الحاجات التي هي شروء ؛ فلذلك كل شيء يمكن أن ينال بها السعادة .

فالمدينة التي يقصد الاجتماع فيها بالتعاون على الأشياء تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ؛ والاجتماع الذي به يتعاون على ذلك سعادة هو الاجتماع الناضل ، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة ؛ وكذلك المعمورة الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الامتداد فيها يتعاونون على بلوغ السعادة ، والمدينة الفاضلة تشبه أبداً الجسم الذي يتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها .

والاجتماع الذي تنال به متفاضلة الفطرة ، القوي ، وفيها عضو واحد رئيس وهو الرأس ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس . وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك انفسو الرئيس ، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه في الرتبة الثانية ؛ وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً ؛ وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرات متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس ، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضيه ما هو متصود ذلك الرئيس ، وهؤلاء هم أولو المراتب الأول ، ودون هؤلاء قوم يتعاونون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء وهؤلاء هم في الرتبة الثانية ، ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، ثم هكذا ترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى آخر يتعاونون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب ،

ويكونون هم الاسفلون ؛ غير ان اعضاء البدن طبيعية ، واجزاء المدينة — وان كانوا طبيعيين — فان الهيئات والملكات التي يفعلون بها افطلم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية ، على ان اجزاء المدينة مقطوعون بالطبع بقطر متعاضلة يصلح بها انسان لانسان لشيء دون شيء ، غير انهم ليسوا اجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التي تحصل لها وهي الصناعات وما شاكلها والقوى التي هي اعضاء البدن بالطبع ، فان نفاذها في اجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية .

١٣ - القول في العضو الرئيس

وكما ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكل أعضائه ، وأتمها في نفسه ، وبما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهي تحت رياسة الأول ترؤس وترأس ؛ ذلك رئيس المدينة هو أكل اجزاء المدينة فيما يخصه ، وله كل ما يشارك فيه غيره أفضله ، ودونه قوم مرءوسون منه ويروسون آخرين . وكما ان القلب يتكون أولاً ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب في أن يحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فإذا اختل منها عضو كان هو المرفد منه بما يزيل عنه ذلك الاختلال . رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن يحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب في أن يحصل الملكات الارادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها وأن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله ؛ وكما ان الاعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقرب في الافعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو شرف ، وما هو دونها من الاعضاء يقوم في الأفعال ؛ بما هو دون ذلك في الشرف الى أن ينتهي الى الاعضاء التي تقوم بها من الافعال أخس ، كذلك التي تقرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف الى أن ينتهي الى الاجزاء التي تقوم من الافعال بانفسها .

وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها ، فان كانت الافعال عظيمة الغناء مثل فعل المثانة وفعل الامعاء السفلى في البدن ، وربما كانت لقلّة غنائها ، وربما كانت لاجل أنها كانت سهلة جداً ، كذلك في المدينة ، وكذلك كل جملة كانت اجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فان لها رئيساً جملة من سائر الاجزاء هذه الحال ، وتلك أيضاً حال

الموجودات ؛ فان السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها ، فان البرئة من المادة تقرب من الاول ودونها الاجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهولانية ، وكل هذه تحتذى حذو السبب الاول وتأمه وتتقفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، إلا أنها إنما تقتضى الغرض بمراتب ؛ وذلك ان الاخر يقتضى غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتضى غرض ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، الى أن تقتضى الى التي ليس بينها وبين الاول واسطة أصلاً .

فلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتضى غرض السبب الاول ، فإلى أعطيت كل ما به وجودها من أول الامر فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الاول ومقصده ، فصارت وصارت فيه في المراتب العالية ؛ وأما التي لم تعط من أول الامر كل ما به وجودها فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي يتوقع على نيته ويقتضى في ذلك ما هو غرض الاول ، وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة فان أجزائها كل ما ينبغي أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الاول على الترتيب ، ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى انسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما انما يكون بالفطرة والطبع مبدأ لها ، والثاني بالهيئة والملكة الارادية .

والرئاسة التي تحصل لمن فطر بالطبع مبدأ لها ، فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة ، وأكثر الفطر هي فطر الخدمة ، وفي الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم صنائع أخرى ، وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلاً ؛ فكذلك ليس يمكن أن تكون الصناعة رأس المدينة الفاضلة أى صناعة ما اتفقت ولا يمكن أى مملكة ما اتفقت .

وكما ان الرئيس الاول في جنس لا يمكن ان يرأسه شيء من ذلك الجنس ، مثل رئيس الاعضاء ، فانه هو الذي لا يمكن ان يكون عضواً آخر رئيساً عليه ، وكذلك في كل رئيس في الجملة ، كذلك رئيس الاول للمدينة الفاضلة ينبغي ان يكون صناعته صناعة نحو غرضها تام الصناعات كلها وإمام يقصد بجميع افعال المدينة الفاضلة ، ويكون ذلك الانسان انساناً لا يكون يرؤسه انسان أصلاً ، وانما يكون ذلك الانسان انساناً قد استكمل ، فصار عقلاً ومقولاً بالعقل قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا ، وتكون هذه القوة منه مدة بالطبع لتقبل اما في وقت اليقظة ، او في وقت النوم عن العقل الفعالي الجزئيات اما بنفسها ، واما بما يحاكيها ، ثم العقولات بما يحاكيها ،

وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون تبقى منها شيء وحار عقلاً بالفعل .

فأى إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلاً بالفعل ، ومعقولا بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذى يعقل حصل له حيثئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل اتم ، وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر ، فيكون العقل المنفعل كالمادة ، والموضوع للعقل المستفاد والعقل المستفاد كالمادة ، والموضوع للعقل الفعال والقوة الناطقة التى هى هيئة طبيعية تكون مادة موضوعاً للعقل المنفعل الذى هو بالفعل عقل .

وأول رتبة التى بها الإنسان إنسان هو أن نحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير عقلاً بالفعل ، وهذه هى المشتركة لأجمع فينهما وبين العقل الفعال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وإن يحصل العقل المستفاد ؛ وبين هذا الإنسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعال رتبتان ؛ وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤلف من المادة والصورة شيئاً واحداً . وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل ، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط ، وإذا جمعت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذى صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادة المستفاد والمستفاد مادة العقل الفعال وأخذت جملة ذلك كشيء واحد . كان هذا الإنسان هو الإنسان الذى حل فيه العقل الفعال ، وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة وهما : النظرية والعملية ، ثم فى قوته التخيلية . كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه ؛ فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل لتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته التخيلية ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكماً فيلسوفاً ، ومقبلاً على التهام ، وبما يفيض منه إلى قوته التخيلية نبياً منذراً بما سيكون ، ونخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهيات .

وهذا الإنسان فى اكمل مراتب الإنسانية ، وفى أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى قلناه .

وهذا الانسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة ، فهذا أول شرائط الرئيس ثم ان يكون له مع ذلك قوة بلساته على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقسرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وإلى الاعمال التى بها يبلغ السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبات يبدنه لمباشرة أعمال الجزئيات .

١٤ - القول كيف تصير هذه القوى والأجزاء قسا واحدة

فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة . والحاسة صورة فى الغاذية ، والحاسة الرئيسة شبه مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة فى المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، ففى صورة لكل صورة تقدمتها . وأما النزوعية فأنها تابعة للحاسة الرئيسة ، والمتخيلة ، والناطقة ، على جهة ما توجد الحرارة فى النار تابعة لما تتجوهر به النار . فالقلب هو العضو الرئيس الذى لا يرؤسه من البدن عضو آخر ، ويليه الدماغ فإنه أيضاً عضو ما رئيس ، ورئاسته ليست رئاسة أولية لكن رئاسة ثانية : وذلك لأنه يراس سائر الأعضاء ، فإنه يخدم القلب فى نفسه ، وتخدمه سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع ، وذلك مثل صاحب دار الانسان : فإنه يخدم الانسان فى نفسه وتخدمه سائر أهل داره بحسب ما هو مقصود الانسان فى الآخرين ، كأنه يخلفه ويقوم مقامه ويثوب عنه ، ويبدل فيما ليس يمكن أن يبدله الرئيس ، وهو المستولى على خدمة القلب فى الشريف من أهله .

من ذلك أن القلب ينبوع الحرارة الغريزية ، فنه تنبت فى سائر الأعضاء ، ومنه تسترشد . وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيوانى الغريزى فى العروق الضوارب ، وبما يرفدها القلب من الحرارة انما تبث الحرارة الغريزية محفوظة على الأعضاء والدماغ هو الذى يعمل الحرارة التى شأنها أن تنفذ اليه من القلب ، حتى يكون ما يصل الى كل عضو من الحرارة معتدلاً ملائماً له ، وهنا أول أفعال الدماغ . وأول شيء يخدم به وأعما للأعضاء ، ومن ذلك أن فى الأعصاب صنفين : أحدهما آلات لرواخذ القوة الحاسة الرئيسة التى فى القلب فى أن يحس كل واحد منها الحس الخاص به ، والآخر آلات الأعضاء التى تخدم القوة النزوعية التى فى القلب بها يتأتى لها أن تتحرك الحركة الارادية .

والدماغ يخدم القلب فى أن يرفد أعصاب الحس ما يبقى به قواها التى بها يتأتى للرواخذ أن يحس . والدماغ أيضاً يخدم القلب فى أن يرفد أعصاب الحركة الارادية ما يبقى بها

قواها التي بها يتأتى للأعضاء الآلية الحركة الإرادية ، التي بها القوة النزوعية التي في القلب فان كثيراً من هذه الأعصاب مراكزها التي منها يسترفد ما يحفظ به قواها في الدماغ نفسه ؛ وكثيراً منها مفارزها في النخاع النافذ ، والنخاع من أعلاه متصل بالدماغ فان الدماغ يرفدها بمشاركة النخاع لها في الارقاد . ومن ذلك أن تخيل القوة المتخيلة انما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود . وكذلك فكر القوة الناطقة انما يكون متى كانت حرارته على ضرب ما من التقدير ، وكذلك حفظها وتذكرها للشيء .

فالدماغ أيضاً يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجود به تخيله وعلى الاستدال الذي يجود به فكره ورويته ، وعلى الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره ، فبجزء منه يعدل به ما يصلح به التخيل ، وبجزء آخر منه يعدل به ما يصلح به الفكر ، وبجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر . وذلك ان القلب لما كان ينبوع الحرارة الفريزية لم يمكن أن يجعل الحرارة التي فيه الا قوية مفرطة ليفضل منه ما يفيض الى سائر الاعضاء ، ولئلا يقصر أو يجود فلم تكن كذلك في نفسها الا لفاية قلبه . فلما كان كذلك وجب أن يعدل حرارته التي تنفذ الى الاعضاء ، ولا تكون حرارته في نفسها على الاعتدال الذي يجود به أفضاله التي تخصه . فجعل الدماغ لاجل ذلك بالطبع بارداً رطباً حتى في الملمس بالاضافة الى سائر الاعضاء ، وجعلت فيه قوة نفسانية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل ، والأعصاب التي للحس والتي للحركة ، لما كانت أرضية بالطبع سريعة القبول للجفاف ، كانت تحتاج الى أن تبقى رطبة الى لدان مؤاتية للتهدوء والتناصر . وكانت أعصاب الحس محتاجة مع ذلك الى الروح الفريزي الذي ليست له دخانية أصلاً . وكان الروح الفريزي السالك في أجزاء الدماغ هذه حاله ، ولما كان القلب مفرط الحرارة ناريها لم يجعل مفارزها التي بها يسترفد ما يحفظ قواها في القلب ؛ لئلا يسرع الجفاف اليها فتتحلل وتبطل قواها . وأفضلها جعلت مفارزها في الدماغ ، وفي النخاع لأنها رطبان جداً لتتخذ من كل واحد منهما في الأعصاب رطوبة تبقىها على اللدونة ، وتستبقى بها قواها النفسانية . فبعض الأعصاب يحتاج فيها الى أن تكون الرطوبة النافذة فيها مائية لطيفة غير لزجة أصلاً ، وبعضها يحتاج فيها الى لزوجة ما . فما كان منها محتاجاً الى مائية لطيفة غير لزجة ، جعلت مفارزها في الدماغ ؛ وما كان منها محتاجاً فيها مع ذلك الى أن تكون رطوبتها فيها لزوجة جعلت مفارزها في النخاع ، وما كان منها محتاجاً فيها الى أن تكون رطوبتها قليلة جعلت مفارزها أسفل الفقار والعصص . ثم بعد الدماغ

الكبد ، وبعد الطحال ، وبعد ذلك اعضاء التوليد ، وكل قوة في عضو كان شأنها ان تفعل فـلا جـسمائياً ينفصل به من ذلك العضو جسم ما ويصير الى آخره . فانه يلزم ضرورة ، اما ان يكون ذلك الآخر متصلاً بالاول مثل اتصال كثير من الاعصاب بالدماغ ، وكثير منها بالنخاع ، او ان يكون له طريق ومسيل متصل لذلك العضو يجري فيه ذلك الجسم ، وكانت تلك القوة خادمة له ، او رئيسة مثل الفم والرئة والكلية والكبد والطحال ، وغير ذلك . وكلما احتاجت او كان شأنها ان تفعل فعلاً نفسانياً في غيره ، ثم يلزم ضرورة ان يكون بينهما مسيل جسماني مثل فعل الدماغ في القلب ، فأول ما يتكون من الاعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم تتبعها سائر الاعضاء .

واعضاء التوليد متأخرة الفعل من جميعها ، ورياستها في البدن يسيرة مثل ما يتبين من فعل الاثنين وحفظهما الحرارة الذكورية والروح الذكرى السابقين من القلب في الحيوان الذكر الذي له انثيان ، والقوة التي يكون بها التوليد اثنيان احدهما تعد المادة التي يتكون عنها الحيوان الذي له تلك القوة ، والاخرى تعطى صورة ذلك النوع من الحيوان وتحرك المادة الى ان تحصل لها تلك الصورة التي لذلك النوع . والقوة التي تعد المادة هي قوة الانثى . والتي تعطى الصورة هي قوة الذكر الذي هو ذكر بالقوة التي تعطى تلك المادة صورة ذلك النوع الذي له تلك القوة ، والعضو الذي يخدم القلب في ان يعطي مادة الحيوان هو الرحم ، والذي يخدمه في ان يعطي الصورة اما في الانسان وإما في غيره من الحيوان هو العضو الذي يكون المنى ، فان المنى اذا ورد على رحم الانثى فصادف هناك دماً قد اعدده الرحم لقبول صورة الانسان ، اعطى المنى ذلك الدم قوة تتحرك بها الى ان يحصل من ذلك الدم اعضاء الانسان ، وصورة كل عضو وبالجملة صورة الانسان . فلم المعد في الرحم هو مادة الانسان . والمنى هو المحرك لتلك المادة الى ان تحصل فيها الصورة .

ومتزلة المنى من الدم المعد في الرحم منزلة الانفحة التي ينشأ عنها اللبن . وكما أن الانفحة هي الفاعلة للانقاد في اللبن وليس هي جزءاً من المنقذ ولا مادة . كذلك المنى ليس هو جزءاً من المنقذ في الرحم ولا مادة والجنين يتكون عن المنى كما يتكون الرائب من الانفحة . ويتكون عن دم الرحم كما يتكون الرائب عن اللبن الحليب والابريق عن التماس والذي يكون المنى في الانسان هي الاوعية التي يوجد فيها المنى . وهي العروق التي تحت جلد العانة . يرفدها في ذلك بعض الارقاد الانثيان . وهذه العروق نافذة الى المجرى الذي في القضيب ليسيل من تلك العروق الى مجرى القضيب ويجري في ذلك المجرى الى أن ينصب في الرحم ويعطي الدم الذي فيه مبدأ قوة يتغير بها الى أن تحصل به الاعضاء .

وصورة كل عضو . وصورة جملة البدن ، والمنى آلة الذكر . والآلات منها مواصلة ومنها مفارقة من ذلك . مثل الطبيب فان اليد آلة للطبيب يعالج بها ، والمبضع آلة له يعالج بها ، والدواء آلة له يعالج بها ، فالدواء آلة مفارقة وانما يواصله الطبيب حين ما يفعله ويصنعه ويعطيه قوة يحرك بها بدن العليل الى الصحة ، فاذا حصلت فيه تلك القوة ألقاها في جوف بدن العليل مثلاً فتتحرك بدنه نحو الصحة . والطبيب الذي ألقاها فائب أو ميت مثلاً وكذلك منزلة المنى والمبضع لا تفعل فعلها الا بمواصلة الطبيب المستعمل له . واليد أشد مواصلة له من المبضع . وأما الدواء فانه يفعل بالقوة التي فيه من غير أن يكون الطبيب مواصلاً له .

كذلك المنى فانه آلة للقوة المولدة الذكورية وتفعل مفارقة وأوعية المنى والاثنيان آلة للتوليد مواصلة للبدن .

فمنزلة العروق التي تكون آلات المنى من القوة الرئيسية التي في القلب منزلة يد الطبيب التي يعمل بها الدواء ويعطيه قوة محركة ويحرك بها بدن العليل الى الصحة فان تلك العروق التي يستعملها القلب بالطبع ، هي آلات في أن يعطى المنى القوة التي يحرك بها الدم المعد في الرحم الى صورة ذلك النوع من الحيوان . فاذا أخذ الدم عن المنى القوة التي يتحرك بها الى الصورة . فأول ما يتكون القلب وينتظر بتكوينه تكوين سائر الأعضاء وما يتفق أن يحصل في القلب من القوى فان حصلت فيه مع القوة الغذائية القوة التي بها تعد المادة تكون سائر الاعضاء على انها أعضاء أنثى . فان حصلت فيه القوة التي تعطى الصورة تكون سائر الاعضاء على انها أعضاء ذكر فتهصل من تلك الاعضاء المولدة التي للذكر . ثم سائر القوى النفسانية الباقية تحدث في الانثى على مثال ما هي في الذكر .

وهاتان القوتان أعني الذكورية والانثوية هما في الانسان مفترقتان في شخصين وأما في كثير من النبات فلهما مفترقتان على التمام في شخص واحد . مثل كثير من النبات الذي يتكون عن البذر فان النبات يعطى المادة وهي البذر ويعطى بها مع ذلك قوة يتحرك بها نحو الصورة . فان البذر في استعداد لقبول الصورة وقوة يتحرك بها نحو الصورة . فالذي أعطاه الاستعداد لقبول الصورة هي القوة الانثوية والذي أعطاه مبدأ يتحرك به نحو الصورة هو القوة الذكورية

وقد يوجد أيضاً في الحيوان ما سبيله هذا السيل ويوجد أيضاً ما القوة الانثوية فيه بامية وتقرن اليها قوة ما ذكرية ناقصة تفعل فعلها الى مقدار ما ثم تجوز فتحتاج الى

بين من خارج مثل الذي يبيض بين الریح ومثل كثير من أجناس السمك التي تبيض
ثم تودع بيضها فيقبعها ذكريتها فتلقى رطوبة فاية بيضة أصلها من تلك الرطوبة شيء
كان عنها حيوان . وما لم يتسبب ذلك فحدثت

وأما الانسان فليس كذلك . بل هاتين التوتان متميزتان في شخصين . ولكل واحد
منهما أعضاء تخصه وهي الأعضاء المروفة وسائر الأعضاء فيهما مشتركات . وكذلك
يشتركان في قوى النفس كلها سوى هاتين . وما يشتركان فيه من أعضاء فانه في الذكر
أسخن . وما كان منها فله الحركة والتحريك فانه في الذكر أقوى حركة وتحريكاً .
وبالعوارض النفسية ، فما كان منها ما لا إلى القوة مثل الغضب والقسوة ، فانه في الأنثى
أخف وفي الذكر أقوى .

وما كان من العوارض ما لا إلى الضعف مثل الرأفة والرحمة فانه في الأنثى أقوى على
أنه لا يتمتع أن يكون في ذكورة الانسان من توجد العوارض فيه شبيهة بما في الإناث .
وفي الإناث من توجد فيه هذه شبيهة بما هو في الذكور . فهذه تفرق الإناث والذكور
في الانسان ، وأما في القوة الحاسة وفي التخيلة وفي الناطقة فليس يختلفان فيحدث عن
الاشياء الخارجة رسوم المحسوسات المختلفة الاجناس المدركة بألوان الحواس الخمس . في
القوى الحاسة الرئيسية ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوى رسوم المتخيلات
في القوى التخيلية فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها فيتجلى لها
فيعرض بعضها عن بعض أحياناً ويركب بعضها الى بعض أصنافاً من التركيبات كثيرة بلا
نهاية بعضها كاذبة وبعضها صادقة



٣ — ابنه سيناء

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سيناء ، الملقب بالشيخ الرئيس ، أشهر أطباء العرب ، ومن أعظم فلاسفتهم ، فارسي الأصل ، نشأ في ولاية ما وراء الأنهر كان أبوه من أهل بلخ ، طالب له المقام في بخارى لعمد نوح بن منصور ، أحد أمراء الأسرة السامانية ، عين والياً لخرميتان إحدى عواصم بخارى . تزوج عبد الله والد علي من امرأة من أفشنا ، وهو بلد صغير على مقربة من خرميتان ، فأنجبت له به عليا في شهر صفر عام ٣٢٠ للهجرة (أغسطس سنة ٩٨٠) وبعد ميلاده يوضع منين عاد به أبوه إلى بخارى وعنى بتربيته

ذكر ابن سيناء عن تهذيبه أنه في العاشرة من عمره كان قد استظهر القرآن وألم بجزء صالح من العلوم الدينية ، ومبادئ الشريعة الفراء ، وعلم النحو . وكان الناس يعجبون بحفظه وبذكائه السابق لأوانه ، وكان أبوه يضيف في منزله عالماً اسمه عبد الله نائلي ، فوكل إليه تهذيب ولده ، ففاق التلميذ استاذَه واقطع عليُّ للدرس بمفرده ، ففاض غمار الرياضات والطبيعات والمنطق وما وراء الطبيعة ، ثم اكب بعد ذلك على درس فن الطب على استاذ مسيحي اسمه عيسى بن يحيى .

ولم يبلغ عليُّ السادسة أو السابعة عشرة من عمره حتى طبقت شهرته الخافقين لحذقه في الطب ، وحتى دعاه نوح بن منصور أمير بخارى لعيادته في مرض ألم به ، وأعيى حبل الأطباء ، فمالجه إلى أن عوفي فانبط له واسيع عليه ذيل الرضى وأسبل عليه ثوب النعمة وفتح له خزانة كتبه فوجد بها الضييب الحكيم خير مجال لرغبة الدرس وأرحب ميدان لطلب العلم واستقى من تلك الينابيع العذبة ما شاء اقباله عليها وقد حدث أن احترقت خزانة الكتب ، فأتهم ابن سيناء بأنه محرقها ، رغبة في أن يتفرد بما وعته من الحكمة ، وخشية أن ينفع بما حوته سواء !

وقد مات الأمير نوح بعد ذلك بقليل في شهر رجب عام ٣٨٧ هجرية
(يولييه سنة ٩٩٧) وقد هوى بموته نجم أسرته أو كاد

قضى والد على وهو في الثانية والعشرين من عمره ، وكان يعينه في أعمال الدولة
حتى اذا فرغ منها عكف على تأليف بعض الكتب والرسائل ، كان يسأله في وضعها لفيف
من الأكابر والأعيان . فلما ان نكب في والده ثقلت عليه الإقامة في بخارى فرحل
عنها وسكن جرجان وبعض مدن خوارزم وخراسان وداغستان وهي احدى البلاد
الدانية من بحر قزوين . وقد أصابه في تلك البلاد داء عضال ، ثم عاد الى جرجان
فتعرف برجل كبير القدر اسمه ابو محمد الشيرازي ، فأهدى اليه داراً فانتفع بها لالقاء
الدروس للطلاب . واذ ذاك بدأ ابن سينا بوضع كتاب قانون الطب ، وهو المؤلف
الذي خلد ذكره ، واكسبه صيتاً بعيداً في أوروبا حيث بقي قانون ابن سينا هو أساس
العلوم الطبية وعمدة الطالبين لها خلال قرون متتالية .

وكانت المشاغب السياسية تلجئه الى تغيير موطنه ، وفي هذا من قطع العمل
والتشويش على العلم ما فيه الى أن استوزره شمس الدولة أمير همذان ، بيد أن وزارته
لم ترض الجند فأسروه وطلبوا قتله فأغضب صنهم شمس الدولة واتخذ ابن سينا من
أيديهم بعد جهد جهيد . وقد اختفى ابن سينا عن الأعين حيناً ثم عاد الى حاشية
الأمير يتعده مذ أصابه داء في الأحشاء وشرع يدون أجزاء شتى من كتاب الشفاء .

وكان في كل عشية يلقي على تلاميذه دروساً في الفلسفة والطب . ويحكى عنه أنه
كان يحب الأنس والأطعمة الفاخرة ، فكان كل ليلة بعد نهاية الدرس يستقدم
العارفين ، ويمد الموائد الممتعة ، ويقضي كذلك هزيباً من الليل مع تلاميذه واحبابه
ولما أن مات شمس الدولة وتولى الامارة ابنه بعده لم ترقه حال ابن سينا فاعرض
عنه فحقد عليه الشيخ الرئيس وكاتب في السر عدوه ومناظره علاء الدولة أمير اصبهان
فكشف أمره ، وعوقب على فعلته بالسجن في حصن ، وبعد سنين كذلك فاز في
الفرار الى اصبهان فرحب به علاء الدولة ، وكان يصحبه في معظم غزواته وأسفاره .

وقد افنت تلك المناعب بفيتته وزادته ضعفاً على الذي لحقه من الافراط في العمل واللهو .
فأصابه داء في الاحشاء فتناول دواءً شديداً سريع الأثر ، فاشتدت علته وقد بلغت
آلامه نهايتها في غزوة اصطحبه فيها علاء الدين الى همدان

ولما أن رأى ابن سينا دنو أجله تاب الى الله توبة نصوحاً وتصدق بأغلى وأثمن
ما كان يملك واتقطع الى العبادة وأعد لقاء الله عدته وقضى الى رحمة الله في شهر
رمضان المبارك عام ٤٢٨ للهجرة (يولييه سنة ١٠٣٧) وهو يبلغ سبعة وخمسين عاماً .
وقد دون تلميذه الجرجاني ترجمته وهو المعروف عند الافرنج باسم (جورجوروس)
ونقلت هذه الترجمة الى اللغة اللاتينية وافتحت بها عدة من مؤلفات الشيخ الرئيس
التي نشرت في أوروبا

كان ابن سينا من أعجب العبقرين ، وأبلغ الكتّاب . فانه خلال قيامه بأعباء
المناصب وشد الرحال الى البلاد القصية ، وفي مثار الحروب وثنايا القتلى الأهلية تمكن
من وضع كتب كثيرة ممتعة يكفي أحدها لتأسيس مجده ، ووضع في مصاف كبار حكماء
المشرق . وقد دون أكثر من مائة كتاب تدبّر في الاقان ولكنها تشهد بفضله وبإلمامه
بسائر علوم عصره ، وأكبابه على العمل في أخرج الأحوال . ومعظم مؤلفاته لا تزال
محفوظة الى يومنا هذا ، وكثير من كتبه الكبرى كالقانون والشفاء ترجمت الى اللاتينية
وطبعت عدة مرات وسنقصر الكلام بإسهاب في هذه المعجالة على الشفاء والنجدة

كتاب الشفاء وهو من موسوعات العلوم ودوائر المعارف في ثمانية عشر مجلد
محفوظة منها نسخة كاملة بمدرسة أكسفورد الجامعة . والنجدة موجز الشفاء ، وضعه
الرئيس رغبة في ارضاء بعض اصفياه وقد طبع الأصل العربي بعد القانون في رومة
عام ١٥٩٣ وهو في ثلاثة أقسام المنطق والطبيعات وما وراء الطبيعة وليس يوجد فيه
القسم الخاص بالعلوم الرياضية التي أشار إليها المؤلف في فاتحة الكتاب وقال بضرورة
ذكرها في الوسط بين الطبيعات ، وعلم ما وراء الطبيعة وقد طبع هذان الكتابان كامليين
ومتفرقين عدة مرات باللغة اللاتينية منها نسخة طبعت في البندقية عام ١٤٩٥ تشمل

- (١) المنطق
- (٢) الطبيعيات (مقتبسة من كتاب الشفاء)
- (٣) || في العالم
- (٤) الروح
- (٥) حياة الحيوان
- (٦) على المثل
- (٧) فلسفة الفارابي على العقل
- (٨) الفلسفة الأولى

ونقل « نافي » منطق ابن سينا الى الفرنسية ونشره بباريس عام ١٦٥٨ كذلك طبع العلامة سمولدرز ارجوزة منطقية لابن سينا في « مجموعة الفلسفة العربية » أما فلسفة ابن سينا فهي بالضرورة كفلسفة غيره من أتباع أرسطو دع عنك ما تحويه، عدا مبادئ المعلم الأغريق ، من التعاليم الأخرى التي لم تخل منها حكمة سواء من فلاسفة العرب ذكر ابن طفيل في كتابه « حي بن يقظان » أن ابن سينا قال في فاتحة الشفاء أن الحقيقة في رأيه ليست في هذا التصنيف وإن من يريد ما فليتبسها في كتاب الحكمة المشرقية بيد أن هذا الكتاب لم يصل إلينا ، وقد عرفنا من وقع لم أن موضوعه ربما كان في تعليم رأى وحدة الوجود على الطريقة الشرقية . ولما يجب علينا أن نقنع بما وصل إلينا من كتبه الأخرى التي ظهر فيها بظهور الاستقلال الفكري حيناً وحيناً بظهور المقلدين الناقلين . على أنه اعترف بأنه اعتمد في منطقته كثيراً على مؤلفات الفارابي ، فإن من يقرأ كتب ابن سينا يرى رابطة متينة في التأليف ويرى رغبة الشيخ ظاهرة في تنسيق العلوم الفلسفية وترتيبها بدقة شديدة وردها الى سلسلة واحدة لا بد منها . (راجع كتاب المال والنحل لك . ستافى النسخة العربية ص ٣٤٨ و ٤٢٩)

وقد قسم العلوم في الشفاء الى ثلاثة أقسام :

- (١) العلوم المالية أى التي لا علاقة لها بالمادة . وهى الحكمة الأولى أو ما وراء الطبيعة

بذاته وضرورياً بسبب خارج عنه . أو بعبارة أخرى كل كائن قابل للتولد والفناء .
(ما عدا السبب الأول مثل الفواثر والأفلاك) والعقول التي هي بذاتها كائنات ممكنة
ولا تصير واجبة إلا باتصالها بالسبب الأول ، أما القسم الثالث فهو قاصر على ما كان
واجباً بذاته وهو الله . يقول ابن سينا وتقرر هذا الكائن الفرد وحده بالتحاد الوجود
والوحدة والروح . أما في الكائنات التي سبق ذكرها في القسمين الأولين فإن الوحدة
والوجود هما حادثان طرأا على روح الأشياء واتصلا بها

وقد عارض ابن رشد هذا التقسيم في أما كن شتى من مؤلفاته وانتقده وأفرد له
رسالة على حدة لا يوجد منها الآن إلا نسخة عبرية بالمكتبة الوطنية بباريس . يقول
ابن رشد أن ما كان واجباً بسبب خارج عنه لا يمكن أن يكون ممكناً بذاته إلا إذا
هلك السبب الخارج وهذا مستحيل فيما فرضه ابن سينا لأن السبب الأول واجب
الوجود وليس عرضة للهلاك . ثم أن ابن رشد يرد بشدة على ما زعمه ابن سينا من أن
الوجود والوحدة ليسا سوى عارضين يطرآن على حقيقة الأشياء .

ويقول إن ابن سينا خلط الوحدة العددية التي هي لا شك طارئة بالوحدة المطلقة التي
هي وروح الأشياء واحد لا يتعدد وبذا لا تنفصل عنه (أى عن ذلك الروح) ثم ذكر
ابن رشد أن ابن سينا قد قال في ذلك بآراء المتكلمين الذين يعتبرون الكون الأرضي
بما فيه في دائرة الكائنات الممكنة ويعتقدون أنها قابلة للتغير . إنما تفوق ابن سينا عليهم
في التمييز بين الممكن والواجب لإثبات وجود كائن روحي (هيولاني)

وبعد أن أظهر ابن رشد خطأ ابن سينا في قسميه قال « وقد رأينا في هذا الزمن
كثيرين من اتباع ابن سينا يفسرون رأيه ليحوروه فيقولون أن ابن سينا لم يقل
بوجود مادة منفصلة بذاتها وهذا في زعمهم ناشئ عن كيفية الشرح التي استعمالها ابن سينا
في عدة مواضع في الكلام على واجب الوجود . وهذا أيضاً هو أساس فلسفته التي
وضعها في كتاب الحكمة المشرقية ، وقد أطلق عليها هذا الاسم لأنه استعارها من
المشاركة الذين يوحّدون بين الله وبين الدوائر السموية (الأفلاك) وهذا الرأي منطبق
على رأى ابن سينا » اهـ كلام ابن رشد

أن فكرة وحدة الوجود اشرقية هذه لم تترك أثراً في كتابات ابن سينا التي تربطه
بالمشائين وهي غاية بحثنا في هذه الرسالة

تساهل ابن سينا مع المتكلمين كما رأيت ولكنه لم يتردد في القول مع الفلاسفة بأزلية
العالم التي تختلف عن أزلية الله بأن لها ميماً خاصاً وقائماً بها (وهذا السبب لا يقع في
الزمان) أما الله فأزلى الوجود بذاته

أن ابن سينا يقول وغيره من الفلاسفة أن السبب الأول لكونه الوحدة المطلقة
لا يمكن أن يكون له أثر مباشر سوى الوحدة ، ويقول في البرهان على ذلك أنه ثبت
أن الكائن الواجب الوجود بذاته هو واحد في كل صفاته فلا يمكن أن يصدر عنه
إلا كائن واحد . لأنه إذا صدر عنه كائنان مختلفان حقيقة فانهما لا يصدران إلا عن
جهتين مختلفتين من روحه . فإذا كانت هاتان الجهتان متصلتين بروحه ينتج عن ذلك
أن ذلك الروح قابل للتقسام ، وقد أثبتنا استحالة ذلك وخطأه (راجع ما وراء
الطبيعة لابن سينا الكتاب التاسع الفصل الرابع والشهرستاني ص ١٣٠ والغزالي
مقاصد الفلاسفة)

نقول وإذا صدق قول ابن سينا في أنه لا يصدر عن الواحد إلا ما كانت صفته
الأولية الوحدة فكيف نعمل صدور العالم عن الله وهو مجموع كائنات متعددة ،
للجواب على هذا فرض ابن سينا أن حركة الدوائر لم تصدر عن الله مباشرة ومن المعلوم
عن رأى المشائين أن أثر علة العمل في الكون الأرضي ظاهر في الحركة التي تشكل
المادة . إنما يصدر عن الله العقل الأول ، أي عقل الدائرة المحيطة التي تسبب حركة
الدائرة الثانية ، وهذه الدائرة المحيطة الأولى وإن كانت صادرة عن الكائن الفرد فانها
مركبة لأن بمقايها غايتين ، العقل الأول والدائرة ذاتها . يقول ابن رشد وهذا خطأ في
رأى المشائين أنفسهم لأن العاقل والمقول هما واحد في العقل الانساني وهما كذلك
بقوة أشد في العقول المنفصلة (عن المادة) ثم يقول ابن رشد أن هذا الرأي ليس
لأرسطو ، إنما استفاده الغارابي وابن سينا من بعض الحكماء الأقدمين الذين قالوا بأن

الخبر والشر خاصة والاضداد عامة لا تصدر عن سبب واحد .

واذا عمننا هذا الفرض وصلنا الى وضع قاعدة مفردة ، وهي أنه لا يصدر مباشرة وبلا وسيط عن السبب البسيط المفرد إلا أثر فرد . وقد أظهر ابن رشد أنهم أخطأوا في نسبة هذا الرأي الى ارسطو وقد نشأ ذلك عن سوء فهم المعنى المراد لفكرة الوحدة في قول هذا الحكميم عند ما وصف الكون بأنه وحدة أو مجموع حيوى صادر عن سبب أول مفرد .

ولم يتردد ميمونيد الذى يرجع سائر نظريات ابن سينا الى آراء المعلم ارسطو في نسبة هذا الفرض الى سواء (راجع كتاب مرشد الحيران تأليف ميمونيد القسم الثانى الباب الثانى والعشرين) وقد انتشرت هذه المفوة في المدارس المسيحية خلال القرون الوسطى ، ومن أثر ذلك أن نسب البرت الكبير هذا الفرض الى ارسطو وسائر تلاميذه ، واتباع تعليمه ما عدا حكميا واحداً قال انه يعتقد بصدور شيئين من وحدة بسيطة ، هما المادة العامة والشكل العام .

وكان ابن سينا يقول كغيره من الفلاسفة بامتداد احاطة علم الله بالموجودات العامة لا بالأشياء الخاصة ، والحوادث التى تقع مصادفة ، وينسب الى نفوس الدوائر العلم بالجزئيات ، وانه بواسطة تلك النفوس يتصل علم الله بالموجودات الأرضية ، ويفرض ابن سينا أن لنفوس الدوائر خاصة التخيل التى تلم بأشياء لاحد لها ، لأنه لا يقدر أن لا ينسب العلم بالحوادث التى تقع مصادفة ، والأشياء المفردة إما الى عقول الدوائر ، وإما الى العقل الالهى . ان الأشياء الخاصة المفردة الأرضية لها رد فعل على علتها القريبة وتخترق صورها الدوائر بالتدرج فتصل شيئاً فشيئاً من علة الى علة الى أن تصل الى السبب الأول ، وقد أثبت لنا ابن رشد ان هذا الفرض خاص بابن سينا ، وقد رد ابن رشد عليه

يقول ابن رشد ان الخيال متصل بالحواس ومعتمد عليها ، وحيث ان الحواس لا يمكن نسبتها الى الأجرام السموية حيث لا تمكن نسبة الخيال اليها ، وهو يبيح أن

ينسب الادراك للأجرام السموية ، وطبيعة هذا الادراك كطبيعة ادراك المتفكر الذي يدع تأليفاً أو صورة أو عمارة أو تمثالاً قبل ابرازها من حيز الفكر الى حيز الوجود . ولكن هذا الادراك أو الخيال يلم بالأمر المقصود انجازه المأموراً أو نوعياً لا المأموراً تفصيلاً ، لذا لو فرضنا أن للأجرام السموية خيالاً ، فلا يمكن أن يكون لهذا الخيال علاقة بالموجودات الخاصة الأرضية ، ويظهر مما سبق في الأمثال والإيضاح ، أن ابن سينا أراد بفرضه أن يقرب بين السبب الأول وبين الموجودات الأرضية ، وقد حاول هذا التقريب بإيجاد حلقات متتابعة يمكن بواسطتها اتصال القوة المجردة بسائر الموجودات المادية ، ولا يخفى أن ابن سينا حاول في مواطن شتى أن يجيد عن اتباع آراء ارسطو ، ولكن ابن رشد كان على العكس لا يريد إلا تثبيت سلطة ارسطو الفلسفية ومناصرة آرائه ومبادئه وتحقيق فكره . لذا لم يعلق أهمية كبرى على ما كان خاصاً بابن سينا من النظريات ، وكثيراً ما اشتهر امتنانه لها (راجع مرشد الخيران الجزء ١ ص ٢٣١ ملحوظة ١٠ تأليف ميموند) أما نظرية النفس فقد عالجها ابن سينا بعناية فائقة ، وقد نقل بالدقة تقسيم ارسطو للمواهب النفسية ونظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر وأضاف الى آراء ارسطو ونظرياته شروحات وملحوظات ذات قيمة ، فقد تبعه حكماء العرب في التقسيم القياسي لمواهب النفس البشرية الذي وضعه وسار على سنتهم فلاسفة القرون الوسطى المدرسون وبعض الحكماء المحدثين وهذا هو التقسيم القياسي الذي وضعه ابن سينا

(١) الخواص الظاهرة أو الخواص الخمس

(٢) الخواص الباطنة

(٣) الخواص المحركة

(٤) الخواص العاقلة

وقد قسم كل خاصة منها الى أقسام أدق فذكر القوة الوهمية في الفصل الثالث من القسم الثاني وبها يكون الحيوان حكماً كما يفعل الانسان بقوة الفكر أو التأمل فانه بالوهم تعلم الشاة أن صغارها في حاجة الى حناتها وانهم في خطر من الذئب

وكان الفلاسفة السابقون على ابن سينا يخلطون بين تلك القوة ، وبين القوة الخيالية ، ومن خواص ابن سينا أنه جعل مقر خواص النفس في تجاويف المخ الثلاثة
أما فيما يتعلق بصلة العقل المؤثر بالنفس البشرية فلم يحاول ابن سينا أن يقر رأياً وهو كسائر حكماء العرب يرى في تلك الصلة أسمى ما تتطلع اليه النفس البشرية ؛ لذا ينصح للنفوس بالمساعي ولكنه يفضل قهر المادة وتطهير النفس من أدرانها حتى تصير وعاء نقياً جديراً بتلقي الإلهام الالهي (راجع كتاب ما وراء الطبيعة . الكتاب التاسع الفصل السابع)

يقول ابن سينا « أما النفس العاقلة فكاملها الحقيقي خفي ومصيرها أن تكون ، عالمًا عقلياً تنبسط فيه صور الموجودات وترتيبها والخير العام الذي يخترق الأشياء عامة وهو قاعدة الكون الأولى ، ثم المواد الروحية العالية ، ثم النفوس المتصلة بالأجساد ، ثم الأجرام السماوية ، وما لها من الخواص والحركات ، وهكذا الى أن تصير النفس عالمًا عاقلًا مماثلاً للعالم العقلي بأجمعه عارقة ياتم الأشياء . كالجمال التام ، والخير التام ، والمجد التام فتصل به وتصير كما ذكرت مادة . ولكننا ما دمنا في هذا العالم الأرضي وفي هذه الأجساد فلا نستطيع أن نشعر بتلك السعادة لما يحيط بنا من الشهوات فنحن لا نبحث عن تلك السعادة الكاملة ولا نشعر بأننا قادرون أن نحصل عليها إلا إذا تخلصنا مما يعلقنا بالشهوات وأنواع الفتنة والهوى . حينئذ نستطيع أن نتخيل شيئاً من تلك السعادة في نفوسنا شريطة أن تقبّد الشكوك وأن تستنير بصائرنا ويظهر أن الانسان لا يقدر على الخلاص من هذا العالم وما يحيط به الا اذا تعلق بأهداب العالم العقلي الذي ذكرت فتجذبه رغبته اليه وتصوته عن النظر الى ما وراءه وهذه السعادة لاتنال الا بممارسة الفضائل والكمالات » ويقول في مكان آخر « يوجد رجال ذوو طبيعة طاهرة اكتسبت نفوسهم قوة بالطهر وبتعلقها بقوانين العالم العقلي . لذا هم ينالون الإلهام و يوحى اليهم العقل المؤثر في سائر الشؤون ويوجد غيرهم لا حاجة بهم الى الدرس للاتصال بالعقل المؤثر لأنهم يعلمون كل شيء بدون واسطة . هؤلاء هم أصحاب العقل

المقدس . وأن هذا العقل لمن السمو بحيث لا يمكن لكل البشر أن ينالهم منه نصيب »
(راجع الشهرستاني ص ٤٢٨ نسخة ألمانية جزء ٢ ص ٣٣٢ - ٣٣١ في آخر تحليل
طبيعات ابن سينا)

ويرى القارىء مما تقدم من قول الرئيس أنه يقصد بأصحاب العقل المقدس الأنبياء
الذين يحفظون بالوحى الربانى . وهو قاتل به البتة ما دام يعترف بأن بين النفس البشرية
والعقل الأول علاقة طبيعية وما دام الانسان ليس أبداً فى حاجة الى الحصول على
العقل المكتسب بالدرس

يتبين لك مما سبق أن الشرائع السماوية والقوانين الأدبية تشغل مكاناً فسيحاً فى
مبادئ ابن سينا وأنه بعيد بمراحل فى لغته الطاهرة عن المبادئ الحرة المخالفة للدين التى
شرحها وقال بها ابن رشد . وسيرى القارىء فيما يلى مقدار انقياد ابن رشد الى رأيه
فى العقل . ويقول ابن سينا ببقاء وحدة النفس البشرية التى لها مادة منفصلة عن
الجسد ، وأن هذه المادة محافظة على ذاتها ، ولكنها غير متعلقة بالمكان ، أو الزمان
(راجع مرشد الخيران جزء ١ ص ٤٣٣ ملحوظة ٢)

ان فى كل فرع من فروع العلوم الفلسفية آراء جديدة أضافها ابن سينا الى فلسفة
ارسطو ولكن هذه الفلسفة لم تتغير فى مجموعها بما أضافه الرئيس تغييراً كبيراً .
وبالجملة فان ابن سينا أخرج سائر أجزاء فلسفة ارسطو بنظام تام ، وتسلسل محكم ،
ووسع نطاقها بمذهب الافلاطونية الحديثة (نيوبلاتونيزم)

وهو لا ريب معدود اكبر أساتذة فلسفة ارسطو فى القرون الوسطى . ومع أنه
تساهل كثيراً اكراماً لمبادئ الاسلام فانه لم يحدث تغييراً كبيراً فى مجموع فلسفة
ارسطو التى لا يمكن اتفاقها مع الدين الحنيف . ولا ريب فى أن النزاع الى قصد اليه
بكتابه « تنهايت الفلاسفة » .



* ايضاح عن ابن سينا *

أن ما ذكرناه بالايجاز عن حياة الشيخ الرئيس، من الشؤون العادية يدل دلالة سطحية على حياته ويحار المؤرخ اذا حاول الوصول الى علم يقيني عن تقسية ابن سينا وأخلاقه ويظهر للواقف على أخباره أن أبا عبيد الجرجاني وهو صاحبه الذي تقل عنه لم يدون ما يلقى شعاعاً من النور على تلك الناحية من حياة الرئيس ولكن المدقق قد يصل بعد طول الامعان الى بصيص من الضياء . وقد جاءت النبذ الدالة على خلقه وعقله عرضاً لا قصداً من ذلك أنه نشأ منذ نعومة أظفاره مستقلاً برأيه وترعرع ونما وهو يحافظ على ذلك الاستقلال بالرأى الذى هو الجوهر فى أخلاق الرجال

فقد حكى أن أباه وأخاه كانا من الاسماعيلية وأنه سمع منهما كلاماً فى النفس والعقل على طريقة يرضاها أبوه وأخوه ولا يقبلها عقله ولا تروح اليها نفسه فلم يقبل عليها ونبا عنها ، وهذا الاستقلال فى الرأى والاعتداد بالنفس دليل قوة الفكر والارادة . حقاً أن الاعتداد بالنفس من أدلة الإعجاب بها وفى الإعجاب بالنفس عيوب ومحاسن ، ويظهر لنا أن ابن سينا استفاد بإعجابه بنفسه سمواً فى خلقه وعلواً فى مقاصده واقترباً من المثل الأعلى ولم يخف علينا ذلك فقد وصف نفسه بالتقدم فى العلم والبراعة فيه بكلام ملئ الإعجاب بالذات

ويظهر من أخباره أنه كان عبقرية ممتازة قادراً على الامام بالعلوم والمعارف واستنباط الأفكار القوية ببساطة وبدون تكليف ظاهر أو خفى فكان عقله مخلوقاً للفلسفة . فقد سبقه فى كل الأمم فلاسفة وصلوا الى الحقيقة بعد الجهد والتعب وبعد التأم والمعاناة فى سبيل البحث عنها ولكن ابن سينا كان فذاً فى عبقرية حقاً وكان ذكائه من النوع الذى يظهر قبل أوان ظهوره عند أشباهه فى السن والمواهب فقد أتم ابن سينا تعليمه ودرسته فى أواخر العقد الثانى من عمره الحافل بالعجائب وكان على قمة الفتوة مالكاً زمام العلوم المعروفة لعده يسيها ويحفظها ويحللها ثم اندمجت تلك العلوم فى نفسه فنضجت النفس وتجلت معرفتها أجمل تجلى وليس لدينا دليل على أنه زاد على علمه شيئاً بكر السن ومرها ولكنه أحسن استعمال الأدوات التى حباه الله إياها فلما فرغ من تحصيل العلوم بأسرها فى مقتبل الشباب لم يزد عليها شيئاً ولم يتجدد له علم ولكن فطرته السليمة وبصيرته المنورة وعقله الجبار وإرادته القوية تضافت كلها وتآزرت على المحافظة فيما بقى من عمره على الأسس العلية التى ركزت فى نفسه فى عنفوان الفتوة والتى صرف جهده فى صقلها وتهذيبها .

ومما يؤيد قولنا بأن عقل ابن سينا كان مخلوقاً للفلسفة ، وأن ممارسة العقليات كانت لديه أسهل منها لدى غيره ، أنه بعد تفوقه في سرعة احراز العلوم ، وامتلاك ناصيتها بقليل عناء ، صار التأليف والتصنيف من أبسط الأمور وأسهلها وأسرعها لديه ، فلم يكن من الحكماء الذين يطيلون النظر فيما يكتبون ، ثم اذا م دونوا شيئاً يصرفون وقتاً في تحويره وتبديله بعد تقديمه وتمحيصه ، بل كان ابن سينا فياضاً بحكته وفلسفته يثبتها ، ولا يبحر ما أثبت ، ولا يتردد في تنقيح أو تصحيح ، ولا يشك في صحة ما كتب . ودليلنا على ذلك كثرة الكتب التي ألفها ابن سينا ، وكلها قيمة ممتعة ، وقد ألف بعضها وهو في نضارة العمر يترقق في وجهه ماء الشباب ، على أنه لم يبلغ أكثر من ثلاث وخمسين سنة على الأقل أو ثمان وخمسين سنة على الأكثر

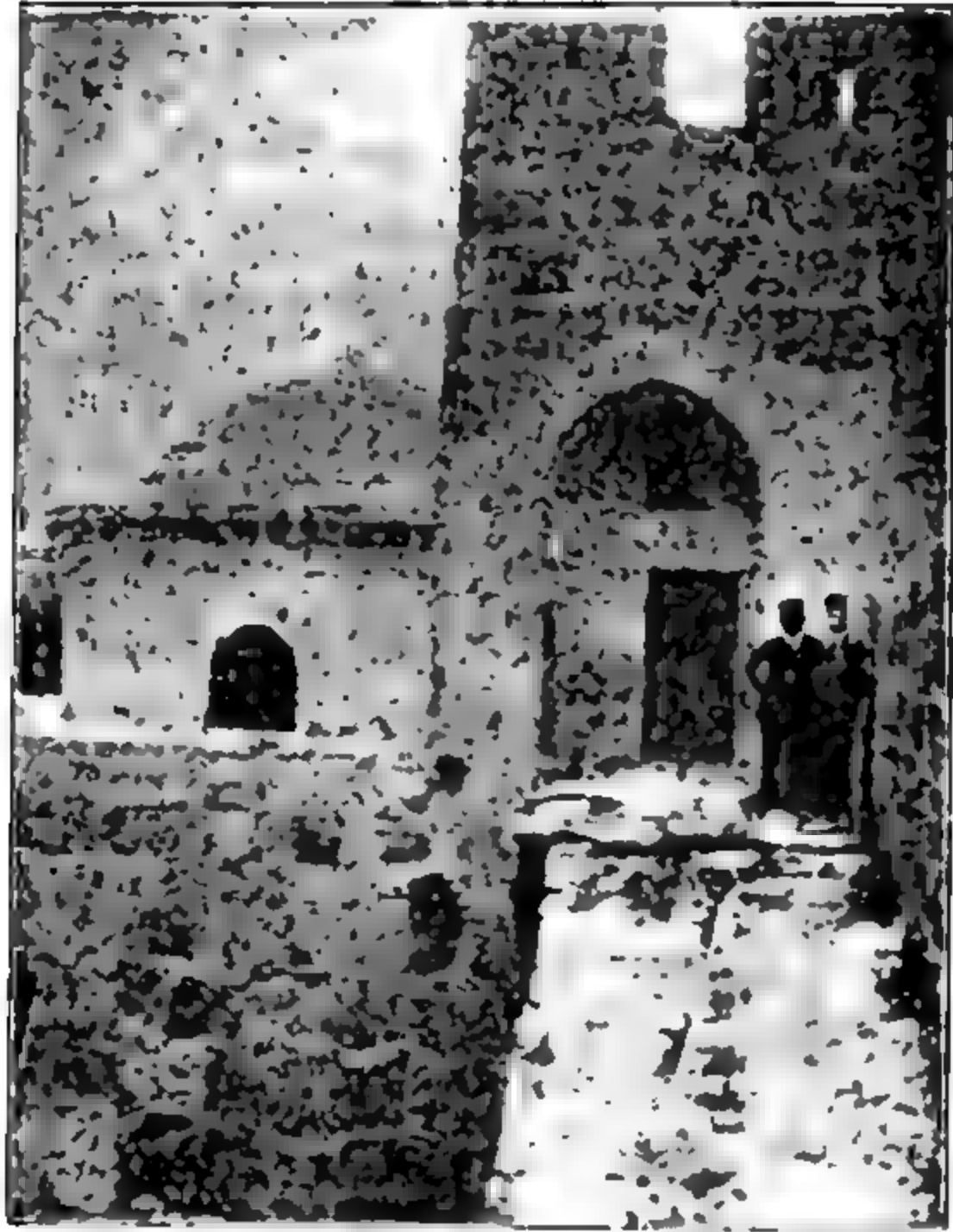
ينتج مما تقدم أن الشيخ كان من أظهر صفاته كثرة العمل وسهولته ، وسرعة اتعاهه وكان يشبه جوته الفيلسوف الألماني من بعض وجوه ، فلن جوته ألف رواية «فوست» في جزئين بين الاول والثاني منها نحو ستين عاماً ، كذلك ابن سينا ألف الجزء الاول من الشفاء مذ كان في مئة الأمير شمس الدولة ، وما زال يوالى التأليف فيه في فترات متباعدة حتى أتمه وهو في مئة الأمير علاء الدولة . وهذا دليل على انه رضى عما ألفه في شبابه بعد أن بلغ أشده ، وثبتت في الحكمة قدمه . كذلك كانت حال «جوته» وكتابه الخالد «فوست» ، وكذلك كان كتاب الشفاء للرئيس أوسع وأمتع ما وضعه في الحكمة .

أما عن عقيدة ابن سينا فقد وردت نصوص تدعو للتقول والظن ، ولكن الاخبار الصادقة الصحيحة المروية عن الجرجاني الثقة وغيره ، مجمعة على أن الشيخ الرئيس كان اذا أسكلت عليه معضلة ، توضأ وقصد المسجد الجامع وصلى «ودعا الله أن يسهلها عليه ، ويفتح مغلقتها بين يديه ، وهذا دليل على العاطفة الدينية القوية في نفس ابن سينا . ويصح لنا أن نقول إن إيمانه كان جزءاً من عبقريته ، وإن اعتقاده بواجب الوجود كان من أقوى أسباب ظهور عبقريته

أما ما رواه الجرجاني من أن الرئيس كان شديد القوى كلها وأن قوة الحب كانت لديه أقوى وأغلب ، وأن مظاهر تلك القوة المعنوية والمادية جذبت الشيخ اليها ، واستدعت منه جهوداً أثرت في مزاجه ، وكانت من أسباب علته واستعداد وطأتها عليه ، فقد كان

هذا صحيحاً ، وكانت هذه الصفات موضع العجب لدى الباحثين ، ولكن منذ ظهر العلامة «فرويد» واستوفى النظر فيما بين قوة الحب الجنسي والمواهب العقلية، فقد أصبحت دراسة تلك العاطفة القوية لدى العبقرين، من أم الوسائل للوقوف على كثير من خفايا نفوسهم وأسرار حياتهم العقلية والعقلية ، وهذه الاشياء التي ذكرت تليحاً في تاريخ الفلاسفة ، أصبحت ذات شأن كبير في نظر علماء النفس وتحليل قواها ومواهبها . وصار هذا البحث نفسه علماً قائماً بذاته اسمه (Psychoanalyse) .





(صورة شمسية)

للنزل الذي ألف فيه المرأى كتاب «أحياء علوم الدين» بالجهة الشمالية
الشرقية لقعة الصحرة بالمدن الشريف... والواصف إلى اليمن السيد اسحق درويش
الحبيبي ملك معاش الحارث الأملية فلسطين وإلى البشار العباسي الشاعر الكبير
مدينتنا أمين الريحاني، وإلى يرجع الفضل في اهداء هذه الصورة

٤ - الغزالي

ابو حامد محمد بن محمد الغزالي ، كان يدعو العامة بالغزالي ، أكبر علماء الكلام لهده وأحد أئمة المذهب الشافعي . ولد في طوس إحدى مدن خراسان عام ٤٥٠ للهجرة (١٠٥٨ للمسيح) ودرس العلوم في بلده ، ثم رحل في طلب العلم الى نيسابور ، وظهرت عليه منذ صباه علامات الذكاء الحازق والنجابة النادرة . وكان علمه الواسع بعلوم الكلام ، ووقوفه على فنون الفلسفة ، سبباً في اقبال نظام الملك وزير السلطان ، ملك شاه السلجوقي عليه ، فوكل اليه إدارة المدرسة النظامية التي أسسها ببغداد .

وكان الغزالي حينئذ في الثالثة والثلاثين وله بين العلماء مرتبة رفيعة . وبعد سنين قليلة ترك المدرسة النظامية ، وقصد الى أداء فريضة الحج في مكة ، ولما أتم هذا الفرض المقدس ، ألقى دروساً في جوامع دمشق وبيت المقدس والاسكندرية ، وإذا كان بالاسكندرية أوشك أن يرحل الى المغرب ليقدم على يوسف بن تاشفين أمير مراكش أحد امراء المرابطين فأتاه في يوسف ، فعاد الى طوس وانقطع الى حياة الفكر ، وطاش عيش المتصوفة وانكب على تأليف الكتب ، وكانت غايته من وضعها تقرير امتياز دين الاسلام على غيره من الأديان ، وعلى الفلسفة ولما سعى حجة الاسلام وزين الدين وأشهر كتبه إحياء علوم الدين وهو كتاب في علم الكلام والآداب مقسم الى أربعة أقسام : الأول في الشعائر والاحتفالات الدينية والثاني في القوانين الخاصة بأحوال الحياة الدنيوية والثالث فيما يهلك والرابع فيما ينقذ ، أي في الرذائل والفضائل

ثم هجر التأليف وعاد الى نيسابور ، ليدبر المدرسة النظامية ، ثم عاد الى طوس وأسس ملجأ للصوفيين (تكية) وقضى بقية أيامه في العبادة والتأمل ، وقضى الى رحمة الله عام ٥٠٥ للهجرة (١١١١ للمسيح)

أما المعلومات الكاملة عن حياته ، فقد أعطاها الموسيو دي هامير ، في مقدمة كتاب « أيها الولد » في الترجمة العربية الالمانية ، وهو كتاب في الأخلاق من كتب الغزالي

إنما الذي يهمنا في هذا الباب ، هو تاريخ حياة الغزالي الفكرية ، وسير دراسته والدرجة التي تنبغى له بين فلاسفة الاسلام ، وتأثيره في فلسفة عصره ، وقد هداانا الى حل تلك المسائل الغزالي ذاته في كتاب اسمه « المنقذ من الضلال » وقد شرح فيه حقائق الموجودات وحل هذا الكتاب تحليلاً كاملاً المسيو پاليا والموسيو شمولدرز في مقالة على « مبادئ الفلاسفة عند العرب » وقد نشر شمولدرز نص رسالة الغزالي العربي وترجمة فرنسية فيها بعض أغلاط ولكنها لا شك كافية .

وهذه الرسالة هي في شكل جوابات على أسئلة وجهها اليه صديق فتكلم أولاً في الصعوبة التي لقيها في التمييز بين المبادئ والتعاليم الفلسفية المختلفة ، وفي معرفة الخطأ من الصواب ، وتكلم عن المساعي التي لم ينته من بذلها منذ سن العشرين في سبيل الوقوف على الحق . قال وبعد أن درس مبادئ الفلاسفة الدينية والحكمية وتعمق فيها أخذ يشك في كل شيء ، وسقط في هوة الجحود المطلق وارتاب فيما يهديه اليه الحس ، الذي طالما يرشدنا الى أحكام يناقضها العقل ؛ كذلك لم يكن العقل كافياً لاقتناع الغزالي لأن لا شيء يثبت صحة مبادئه ، وأن الذي نعتده صواباً في اليقظة بواسطة الحس أو العقل ليس كذلك إلا لعلاقته بالحال التي نحبب عليها ولكن هل نحن متحققون من أن حالاً آخرى لا تتلو تلك وتكون بالنسبة لليقظة كنسبة اليقظة للنوم بحيث نعرف في تلك الحال الحادثة أن كل ما حسبناه صحيحاً بواسطة العقل ، لم يكن إلا حُلماً لا حقيقة له . وفي الواقع رجع الغزالي عن جحوده ، ولكن هذا لم يكن بقوة العقل إنما في اثناء بحثه عن الحقيقة ، انقطع للتعق في مبادئ المتكلمين والباطنية والفلاسفة والمتصوفين ، ولم تجذب نفسه هداها إلا في التصوف والتأمل والانجذاب الذي يعرفه الصوفيون . بيد أنه ليس للغزالي أثر ظاهر في مبادئ الصوفيين ، ولكن أثره الأعظم هو في تاريخ الفلسفة العربية فان جحوده الذي لم يظهره في كتبه بشكل مبدأ ، خدمه ليضمن المبادئ الفلسفية طعنة مشؤومة

بين مؤلفات الغزالي التي عددها الموسيو هامر في رسالته كتابان جديران بالنظر .

الكتاب الأول «مقاصد الفلاسفة» والثاني «تهافت الفلاسفة»، أما كتاب المقاصد فهو تلخيص للعلوم الفلسفية شرح فيه المؤلف علم المنطق، وما وراء الطبيعة، والطبيعيات ولم يتعد في شرحه عن مبادئ أرسطو، التي شرحها الفارابي وابن سينا وقد قُل هذا الكتاب الى اللغة اللاتينية في أواخر القرن الثاني عشر بواسطة «دومينيك جندسالفى» وطبع في البندقية عام ١٥٠٦ م. بواسطة «برتوس ليشتنشتين دى كولونى» تحت اسم «منطق العرب وحكمتهم للنزالي».

وقد يدهش من يرى النزالي في المقاصد بشرح مبادئ الفلاسفة التي يهدمها في كتاب التهافت وقد ظن الموسيوريت في كتابه (Geschichte der Philosophie) (تاريخ الفلاسفة ج ٨ ص ٥٩) أن النزالي كتب المقاصد، لما كان لا يزال قائلاً «مبادئ» أرسطو ولكن الحقيقة هي أن النزالي لم يرد بالمقاصد إلا الاستعداد لهدم المبادئ التي شرحها شرحاً وافياً، كما بين ذلك في المقدمة التي لم تنشر في كل النسخ الخطية اللاتينية وفي طبعة فنيس (البندقية) ولكنها موجودة في نسختين خطيتين باللغة العبرية وفي نسخة لاتينية في مكتبة السربون. وهذا ما قاله النزالي في المقدمة رداً على من سأله رد حجة الفلاسفة: «تسألني يا أخى تأليف كتاب كامل واضح لرد على الفلاسفة وتبيين خطأ مبادئهم لتتق بذلك الوقوع في الخطأ، ولكن هذا عبث قبل أن تعرف مبادئهم وتعاليمهم تمام المعرفة لأن الرغبة في الوقوف على خطأ بعض الآراء قبل الوقوف عليها تمام الوقوف تعد خطأ ينتهي بالمعنى والخطأ. فظهر لي من الضروري قبل الشروع في نقض آراء الفلاسفة أن أضع كتاباً أشرح فيه أصول علومهم المنطقية والطبيعية والالهية دون التمييز بين الخطأ والصواب في مبادئهم لأن غايته هي شرح نتائج أقوالهم دون الاسهاب في أمور زائدة عن الحاجة ولا علاقة لها بالبحث، فسأكتفي بشرح مبادئهم مضيغاً إليها الأدلة التي يثبتون بها أوهامهم، فغاية هذا الكتاب هي تشرح مقاصد الفلاسفة ولهذا اخترت له ذلك الاسم». ثم ذكر النزالي أنه سيترك العلوم الالهية جانباً لاتفاق العامة على صحة مبادئها وأن ليس بها ما يحتاج الى النقص. وكذلك مبادئ.

المنطق هي علي العموم صحيحة والخطأ فيها نادر ، أما الطبيعيات فالحق فيها ممتزج بالباطل .

وهذا ختام الكتاب في الأصل العربي والنسختين المبريتين : « فهذا ما أردنا أن نحكيه من علوم المنطقية واللاهوتية والطبيعية من غير اشتغال بتمييز الغث من السمين والحق من الباطل ولنفتتح بعد هذا الكتاب تهافت الفلاسفة حتى يتضح برهان ما هو باطل من هذه الجملة » .

وبعد هذا أليان الشافي ، ليس مكان للمعجب من شرح مبادئ الفلاسفة في كتاب المقاصد . اما كتاب التهافت فغاية الغزالي منه هي تقض تعاليم الفلاسفة ، بنقد عام يظهر ما فيها من التناقض ، ويوضح مخالفتها للعقل ، وهذا نص ختام كتاب التهافت « واذا أعترض علينا بأن انتقادنا لا يخلو من الريب ، نقول إن بالنقد يتضح برهان ما هو صحيح وما هو باطل ، فاذا عرضت صعوبة أمكن حلها بنقص النقد والاعتراض . إنما الذي نرمى اليه في هذا الكتاب ، هو أن نشرح مبادئهم وأن نقابلها بما ينقضها من الأدلة ولا نريد أن نكون على مبدأ منها ، وليس مقصدنا أن نذكر أدلة على حدوث العالم ، إنما هدم ما ذكره من الأدلة تأييداً للقول بقدم المادة . وبعد الفراغ من هذه الرسالة سنشرع في تأليف غيرها لاثبات الرأي الصحيح الذي غايته تشييد الحق ، كما أن غايتنا من هذا الكتاب هي هدم الباطل »

وبدأ الغزالي مقدمة الكتاب بنقد آراء القائلين بآراء الفلاسفة ، المرضين عن حكمة الدين ليثبت أن كل ما يقولون به مما يخالف قواعد الدين ليس له أساس .

ثم اسهب في القواعد الأربع ، التي اهتمدى بها في تأليف هذا الكتاب ، وبعد المقدمة شرع الغزالي في تقض حجج الفلاسفة في عشرين نقطة ، ست عشرة منها في الآلهيات وأربع في الطبيعيات .

وأهم ما في هذه النقط هو الفصل المتعلق بالمسيبيات ، وملخص قوله في هذا الباب يرجع الى مسألتين : الأولى انه اذا اجتمع أمران معاً فليس فيه دليل قاطع على أن

الأول علة الثاني ، الثانية : اذا فرضنا صحة فعل بعض الظروف (تعلق أمر بأمر) بناء على قانون طبيعي ، فليس ينتج من ذلك أن الأمر يكون بذاته في ظروف متماثلة حتى ولو كانت الأشياء متماثلة . فان القطن يمكن بارادة الله أن يتخذ شكلاً يقيه الحريق ، وبعبارة أخرى أن ما يسميه الفلاسفة بقوانين الطبيعة أو قاعدة العلة ، هو أمر يقع تبعاً لارادة الله ونحن قبله كأمر واقع محقق لأن الله سبحانه وتعالى في سابق علمه علم مصير الأمور فعلمنا اياه ، فليس هناك ، والأمر كذلك ، قانون طبيعي ثابت يقيد ارادة الخالق جل وعلا .

نقول ان بعض الفلاسفة ، مثل ابن رشد كانوا يعتقدون أن الغزالي لم يكن مخلصاً في قوله ، وان الخلاف بينه وبين الفلاسفة ، كان على قِطع محدودة ، إنما أراد الطعن عليهم في سائر النقط لتزداد به ثقة أهل السنة . وذكر موسى بن ناربون ، بعد أن ذكر رأى ابن رشد السابق في بداية شرحه على المقاصد ، ان الغزالي كتب بعد الفراغ من تأليف التهاافت ، رسالة صغيرة لم يعلم بها الا بعض المقرئين وفيها ردود على ما وجهه من النقد الى مبادئ الفلاسفة ، وان هذا الكتيب يُسمى « رسالة وضعها أبو حامد بعد التهاافت ليكشف عن فكره للحكام وفيها مقاصد المقاصد واللييب تكفيه الإشارة » . وفي هذا الكتاب أبحاث إلهية ذات أهمية كبرى ولكن لغتها عويصة الفهم على العامة ، وقد بدأ هذه الرسالة بالكلام في الدوائر العليا وحركاتها ونفوسها ، ثم تكلم في المحرك الأول وفي صفاته ، ثم تكلم في النفس ، وبس في هذه الرسالة أثر لاحتقار الفلاسفة كما في التهاافت إنما يقيم الأدلة كأنه بعض الحكماء لا كالتكلمين ، ويثبت بالحجة العقلية أموراً في الآلهيات ، حاول قضاها في التهاافت . فانه يقول في هذه الرسالة مع الفلاسفة بازلية الزمان وحركة الدوائر السماوية ، وفي ختام هذه الرسالة حرم الغزالي الاطلاع عليها الا على أهل النفوس القويمة ، والعقول السليمة ، عملاً بقول النبي (ص) « خاطبوا الناس على قدر عقولهم » .

كتب ابن الطفيل رغم احترامه للغزالي ، يوضح اضطرابه وتردده في مبادئه

(نقلاً عن كتاب حي بن يقظان صفحة ١٩ - ٢١) نبذة أولها « اما عن كتابات الامام الغزالي الخ » . ثم ذكر ابن الطفيل نبذة من كتب الغزالي ، مؤداها أنه ألف كتباً باطنية ، لا يطلع عليها إلا فريق من الخاصة المقربين وان هذه الكتب ليست فيما وجد في مكاتب الأندلس وأهمها كتاب المضمون به وهو موجود بصحبة أربع رسائل للغزالي في المكتبة الوطنية بباريس (المكتبة الامبراطورية سابقاً) تحت عدد ٨٨٤ نسخ خطية وذكره العلامة شموليرز في مقاله ص ٢١٣ مذكراً بالهامش وفي هذا الكتاب « المضمون به » أظهر الغزالي اتقائه مع الفلاسفة على قدم العالم ويقول كقولهم بأن الذات العلية تعلم الأمور إجمالاً لا تفصيلاً أى تحيط بالكليات لا بالجزئيات ، وأنها مجردة عن الصفات ، ولكن بعض المؤلفين نفى نسبة مثل هذا الكتاب للغزالي ، لبعده عما كان يقول به حجة الاسلام في أمهات كتبه (راجع فهرست الحاج خليفة طبعة الموسيو فلوجل ج ٥ ص ٥٩٠)

وجملة القول أن الغزالي اذا كلف له مبدأ خاص به فانه لم يهتد اليه إلا بالتأمل وبالاتجاه الذي حل به منذ تصوف ولا تكون نتيجة الانجذاب في الواقع مبدأ فلسفياً . ثم أن الغزالي يعلق أهمية كبرى على العمل وهو يمثل في كتابه « ايها الولد » بالثمرة والعلم بالشجرة . ومن أهم كتبه في الأخلاق والحث على الفضيلة كتاب « ميزان الأعمال » طبع له تفسير عبري في ليزنيج عام ١٨٣٩ وناقله عن العربية المعلم ابراهيم ابن حسد اى الاسرائيلي الاندلسي

وأهمية الغزالي عند الافرنج هي في جحوده العلوم الفلسفية ويقول علماءهم أنه طعن الفلاسفة في الشرق العربي طعنة قاضية وكان يكون نصيبها في الغرب كذلك لو لم تلق في ابن رشد حامية لها أحيائها قرناً من الزمان

﴿ إيضاح عن الغزالي ﴾

(١)

لا شك في أن هذا الفيلسوف الحكيم ، يعد من أعظم أعلام الفكر العربي الاسلامي ومن أئمة أهل البحث والنظر في علوم الدنيا والدين ، وقد عدّه كثيرون من مؤرخي الفلسفة والأدب من نواذر الدهر نبوغاً ونوراً . وقد كان من الفضايل الذين زانوا القرن الخامس الهجري بعد نهاية الصدر الأول ، وقد شاء أن يكون من تأليفه ذلك الكتاب الذي فيه احياء وانتائس لأئمة آثار السلف الصالح ، فلقبوه بحجة الاسلام بحق دون مغالاة أو مجاملة أما عن اسمه فقد اختلفوا في هل كان الغزالي بتخفيف الزاي او تشديدها ، وقد بحث هذه المسألة في « شذرات الذهب » والبر لشمس الدين الذهبي و « طبقات الشافعية » لعبد الرحيم الاسنوي فقررروا أن اسمه كان بتشديد الزاي ، فقالوا الغزالي كالعطاري والخبازي بتشديد الزاي والطاء والباء وهذه لمحة أهل خراسان في غزال وعطار وخباز بتشديد الحروف الوسطى . وجاء في « طبقات الشافعية » أن أباه كان ينزل الصوف فلقبه مستفاد من صناعة أيه ولكن السمعاني قال « أن لقبه مستفاد من نسبه الى غزالة وهي إحدى ضواحي طوس » ونحن نميل الى تعليل السمعاني واطلاق اللقب بتخفيف الزاي

وسواء أكان الوالد ينزل الصوف ويبيمه في حانوته أم لم يكن ، فقد توفي تاركا ولديه محمداً (وهو ابو حامد) واحمد في غضاضة الطفولة ، وكان بلا ريب رقيق الحال فأوصى بهما صديقاً متصوفاً قام على تهذيبهما حتى استفد تركتهما أبهما ، وقد شاءت الأقدار للغزالي أن يسافر ويرحل في طلب العلم ككل الفلاسفة والحكماء والانبيا والمصلحين الذين لا تكون نفوسهم إلا بالآلام في أوطانهم وفي اغترابهم . وقد صار الغزالي أنظر أهل زمانه ، واستطاع أن يؤلف ويدرس ويفيد الناس في حياة استاذة وهو في مقتبل عمره ، وهو شبيه في ذلك بابن سينا

(٢)

وما شاهدناه في اتصال الفلاسفة السابقين ، وم الكندي والفارابي وابن سينا بالخلفاء والوزراء ، وما اتخذوه من ذلك وسيلة لنشر أفكارهم وترويج مبادئهم ، نشاعده أيضاً في حياة الغزالي ، فقد اتصل بنظام الملك وخر الملك وعاش في ظلال آل سلجوق ، فكان الفلاسفة المسكنة كانت أبدأ في حاجة للاحتماء بقوة الدولة منذ بداية التاريخ ، وهذا ارسطوطاليس اليوناني والمعلم الأول كان يعيش في ظل فيليديس المقدوني وأبنة الاسكندر ، وكان فولتير

(٦)

في الأزمان الحديثة يعيش في بلاط فردريك الأكبر، وكان جويته الألماني العظيم في بلاط امير فيمار، ولم تتحرر الفلسفة وأصحابها إلا في حالتين، حالة الفيلسوف القانع الذي يعيش من عمله الضئيل ليغذي الحكمة، مثل سبينوزا الذي قضى حياته في صناعة العدسات والتأليف، والحالة الثانية حالة الفيلسوف الممول، اما بيمرات مثل ارثور شوبنهاور و' بشمرات مؤلفاته مثل جون ستيوارت ميل، وهذا أندر ما يكون بين الحكماء فمعظم هؤلاء القوم فقراء يعيشون من ثمرة أفكارهم بالتدريس والكتابة، مثل فردريك نيتشه وبرجسون وغيرهما

(٣)

بين كتب أبي حامد التي ذكرناها في ترجمته كتاب « المضمون به على غير أهله » وقد وصفه بعض كتاب الأفرنج بأنه اعتراف الغزالي تشبهاً له باعتراف جان جاك روسو، على أن هناك فرقاً جوهرياً بين الكتاتين، فجاء جاك روسو دون اعترافه شاملاً لجميع شئون حياته المادية والمعنوية والعقلية، ولكن الشيخ الغزالي جعل هذا الاعتراف قاصراً على حياته العقلية والقلبية، وهو رسالة الى صديق له وصفه بأنه أخوه وجعل هذا الكتاب جواباً على سؤال توجه اليه من هذا الأخ، فقال في استهلاله « فقد سألتني أيها الأخ أن أثبت اليك ظاية العلوم وأسرارها، وأحكى لك ما قلبيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق، وما استجرات عليه من الارتفاع عن حفيظ التقليد الى يفاع الاستبصار، وما احتويته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الامام، وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف وما ارتضيتة آخراً من طريقة التصوف، وما انحلت الى في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق من لباب الحق، وما صرفني عن نشر العلم ببنداد مع كثرة الطلبة، وما دعاني الى ملودتي بنيسابور بعد طول المدة » .

والظاهر من هذه النبذة الافتتاحية أن الغزالي قلبي كثيراً في استخلاص الحق، وأنه ازدري الفلسفة وارتضى التصوف وهذا هو مفتاح حياته العقلية، وظاهر من اعتراف الغزالي انه كان في عنفوان شبابه منذ راهق البلوغ قبل بلوغ العشرين، الى أن أضاف على الحسين أي قبيل موته بخمس سنين، لانه توفي في نصف العقد السادس، يحاول أن يستكشف أسرار كل طائفة بجزية مطلقة لا فرق في ذلك بين حق ومبطل، ومتسناً ومبتدع، فجمع في بحثه بين درس الفيلسوف ليقف على كنه فلسفته، والمتكلم ليجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، والصوفي ليحرص على العثور على سر صفوته، وأيضاً الزنديق المعطل والملحد الجاحد ليتجسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته

(٤)

وهذه حرية في البحث واستقصاء في الدرس يدلان على سعة صدره وصمو فكره، إذ لا يمكن للمحقق ان يستوعب سبل الحقيقة بغير الجمع بين سائر مظاهرها، مما يقال للشيء وعليه كما كان شأن « كانت » في كتابه الجليل « نقد العقل الصحيح أو العقل الصراح » وقد كان هذا الشيخ الجليل الغزالي في قطش الى درك حقائق الأمور من اول أمره وريضان عمره، وكان البحث وراء الحقيقة غريزة وفطرة وضعت في جبلته . وما يجدر بالنظر في نفسه هذا الفيلسوف انه مازال هذا دأبه وديده حتى انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة، لأن مطلوبه كان العلم بحقائق الأمور، ومن امثاله التي ضربها في رفعة قدر العلم في نظره انه اذا علم ان العشرة اكثر من الثلاثة فلو قال له قاتل لا بل الثلاثة اكثر بدليل اني اقلب هذه العصا ثباتاً وقلبها وشاهد ذلك منه، لن يشك بسبب هذه المعجزة أو الكرامة أو الحيلة السحرية في معرفته أن العشرة اكثر من الثلاثة ولم يحصل له منه إلا التعجب من قدرة هذا الذي قلب العصا ثباتاً، فأما الشك فيما علم فلا، ثم ثبت له أن كل ما لا يعلمه على هذا الوجه ولا يتأكد على هذا النوع اليقيني فهو علم لا ثقة له به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني

(٥)

والغريب في أمر هذا الفيلسوف أنه سلك سبيل الفلسفة الحسية قبل (دافيد هيوم) الانجليزى بستة أو سبعة قرون، واذا علمنا أن دافيد هيوم كان له أعظم فضل في تنمية فكر « عمانوئيل كانت » الالماني الذي أقر في كتابه بأن هيوم هو الذي أيقظه من غفلته، لعلمنا مقدار عقل الفيلسوف الغزالي بالنسبة لمؤلاء المحدثين الاجناد من أهل أوربا، فإن الغزالي فتش عن العلوم فوجد نفسه عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحيات والضروريات، فقال الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحيات والضروريات، فلا بد من إحكامها أولاً ليتبين أن ثقته بالمحسوسات وأمانه من الغلط في الضروريات من جنس أمانه الذي كان من قبل في التقليديات

(٦)

ولما وصل الى الفلسفة، قال أن الدهريين أول الفلاسفة الاقدمين، وانهم جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً

والصنف الثاني الطبيعيون وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات وأكثروا الخوض في علم تشرح أعضاء الحيوانات ، فرعموا أن النفس تموت ولا تعود ، وجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، والقيامة والحساب ، فأنحل عنهم اللجام وأنهمكوا في الشهوات انهمك الاندما والصنف الثالث وقد وصفهم الغزالي بانهم الالهيون وهم المتأخرون ، منهم سقراط وهو استاذ أفلاطون ، وأفلاطون استاذ ارسطوطاليس ، وارسطوطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهذب العلوم وخرمهم ما لم يكن مخمراً من قبل ، وانضج لهم ما كان فجاً من علومهم ، وهؤلاء الالهيون ردوا على الصنفين السابقين وهم الدهريون والطبيعيون ، وأوردوا في الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم ، ثم رد ارسطوطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الالهيين رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عنهم جميعاً

ومن العجيب أن الامام الغزالي مع اعترافه بفضل فلاسفة الاغريق لاسيما ارسطو ، فانه حاب على الفلاسفة الاسلاميين اتباعهم اياه ، وذكر أن ابن سينا والقارابي لم يقيم بنقل ارسطو من فلاسفة الاسلام أحد كقيام هذين الرجلين . وكان هذا بالطبع قبل ظهور ابن رشد ولو أدركه الغزالي لفضله عليها وان كان لها فضل سبق والتقدم

(٧)

ولما فرغ الغزالي من النظر في العلوم الفلسفية وقبل منها ما قبل ، وزيف ما زيف شعر بأن علومهم غير وافية بكمل الغرض ، فأنبج نظره الى البحث في مذهب التعليم وغائلكه ولكنه قبل الشروع في درس هذا المذهب وصل الى ما وصل إليه «عمانوايل قانت» من أن العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المضلات وبهذه العقيدة الجديدة التي تعد المرحلة الثانية في تكوين عقل الغزالي ، فان المرحلة الأولى كانت التقليد ، والثانية كانت البحث في أقوال المتكلمين والفلاسفة ، أخذ يدرس مبادئ الطائفة التعليمية فابتدأ يطلب كتبهم كما فعل في كتب الفلسفة ، وترتيب كلامهم ورتبه ترتيباً محكماً مقارنة للتحقيق ، واستوفى الجواب عنه حتى أنكر بعض أهل زمانه من العلماء عليه مبالغة في تقرير حجته ، وقالوا ان هذا سعى لهم أي لطائفة التعليمية وانهم كانوا يهجزون عن نصرة طائفتهم لولا تحقيق الغزالي وترتيبه

(٨)

وليس هذا الاعتراض بين علماء الاسلام حديثاً ، فقد أنكر احمد بن حنبل على الحارث المحاسبي كتابه في الرد على المعتزلة ، فأجابته الحارث بأن الرد على البدعة فرض

فقال ابن حنبل « نعم ولكنك حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها فلم تأمن أن يطالع الشبهة من تعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت الى الجواب أو ينظر اليه ولا يفهم كنهه »

وما ذكره ابن حنبل حق ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر ، أما اذا انتشرت فالجواب عنها واجب ولا يمكن الجواب إلا بعد حكاية الشبهات على حقيقتها كما فعلنا في كتاب « الشهاب الراسد » الذي جعلناه رداً على موضوع الشعر الجاهلي

ويظهر لنا أن النزالي لم يكن مدفوعاً الى الرد على مذهب التعليم من تلقاء نفسه فقط بل كان هناك دافع سياسي ، لأنه بانتشار مذهب التعليمية شاع بين الناس تحدى هذه الطائفة بمعرفة معنى الامور من جهة الامام المعصوم القائم بالحق ، ويظهر أن الخليفة فطن الى ما يتهدد مركز الخلافة من شيوع هذا المذهب فكلف النزالي بالرد عليهم ، فقال النزالي في حكاية هذا التكليف ما نصه « ثم اتفق ان ورد على أمر حازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم فلم يسعى مدافعتهم وصار ذلك مستحشاً من خارج ضمية للبائع الاصل من الباطن » وهذا اللفظ ما يقال في حسن التعليل إذ الظاهر من مذهب التعليمية أنه مزيج من السياسة والشريعة ، والسياسة فيه أظهر وقليل من الفلسفة اتخذها أربابه ترويحاً لمذهبهم ليصبغوه بصبغة الحكمة فاقدموا ببعض أقوال فيثاغور فلم يكن هذا البحث يخلو من رائحة الفلسفة لأن التعليميين لما عرضت لهم اشكالات لم يفهموها ولم يحلوها ، واحلواها على الامام الغائب ، قالوا انه لا بد من السفر اليه وضيعوا عمرهم في طلب العلم وفي التنجيم بالظفر به

(٩)

وعلى كل حال فإن هذا البحث الاخير وجه النزالي الى ما كان مخلوقاً له حقاً وهو طريق الصوفية ، فأقبل عليه بهمة وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتزهد عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الحبيثة حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله ، وكان العلم ايسر من العمل فقرأ كتبهم وطالع رسائلهم وأهمها : كتب ابى طالب المكي ، والحارث المحاسبي والمأثور عن الجنيد والشبلي والبسطامي . وحصل النزالي كل ما يمكن تحصيله من طريقتهم بالتعلم والسماع ، الى ان ظهر له ان أحص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ، فكم من الفرق بين ان يعلم الانسان حد الصحة وحد الشبع وحد السكر وأسبابها وشروطها ، وبين أن يكون صحيحاً وشبعان وسكران

وكل باحث في حقيقة المتصوفين يعلم يقيناً أنهم ارباب احوال لا اعجاب اقوال

(١٠)

على ان الغزالي الذي رأيناه يعجب بمحجزة قلب العصا ثعباناً ولا يجعلها دليلاً أو وسيلة لانكار ما ثبت في نفسه من طريق العلم اليقيني ، نراه عند ولوجه باب التصوف يقول انه قد حصل له من العلوم التي مارسها والمسالك التي سلكها في التفتيش عن العلوم العقلية والشرعية ايمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر وان هذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت رسخت في نفسه لا بدليل مبين مجرد أى كما رسخ في نفسه ان العشرة اكثر من الثلاثة ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تفاصيلها تحت الحصر وكان يحكم السن وانقضاء العمر في مكارم الاخلاق وفضائل المجاهدات ظهر عنده ان لا مطمع له في سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وان رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجاني عن دار النور والاناة الى دار الخلود والاقبال بكنه المهمة على الله تعالى وان ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال والمرب عن الشواغل .

(١١)

وقد عرضت تلك المشكلة للغزالي وهو في قمة مجده منغمس في الالائق وقد احدثت به من الجوانب ، وأمه اعماله اذ ذاك التدريس والتعليم والباعث عليهما طلب الجاه وانتشار الصيت ، فلم يزل يفكر في العزم على الخروج من بغداد لمفارقة تلك الاحوال ستة اشهر من رجب سنة ٤٨٨ هجرية الى آخر تلك السنة حتى مرض ويئس الاطباء من شفائه فخرج مرغماً مضطراً وهو يظهر انه مسافر الى الشام حذراً من ان يطلع الخليفة واصحابه على عزمه وهو ان لا يعود الى بغداد ابداً ، ثم دخل الشام وأقام بها سنتين في العزلة والخلو والرياضة ثم دخل الى بيت المقدس واختلى في الصخرة ثم سار الى الحجاز ثم جذبه دعوات الأطفال الى الوطن ، ودام على ذلك مقدار عشر سنين وانكشفت له في أثناءها امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها ، وخلاصتها التي يحوز الانتفاع بها هي انه علم يقيناً ان الصوفية م السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وان سيرهم احسن السير ، وطريقهم اصوب الطرق ، واخلاصهم ازكى الاخلاق

(١٢)

وظاهر من هذا ان الغزالي لم يكن فيلسوفاً عقلياً ، انما كان حكيماً دينياً بالفطرة ، وانه اتخذ العلم والعقل والسرع ذاته وسيلة للوصول الى الحال التي هيأته لها الطبيعة ، على ان هذا لا يمنعنا من القول بان عقله النادر المثال لدى مروره بالفلسفة اليونانية والعربية أفادها واستفاد منها ، وهذا ظاهر من مؤلفاته التي ذكرناها لاسيما « مقاعد الفلاسفة » و « احياء علوم الدين » و « تهافت الفلاسفة » الذي سيرد الكلام عليه بالتفصيل في عرض الكلام على ابن رشد وهو الفيلسوف الاسامي الوحيد الذي رد عليه بكتاب منه .

٥ - ابن باجة

هو أبو بكر محمد بن يحيى الملقب بابن الصائغ أو ابن باجة ، ويعرفه علماء الغرب في القرون الوسطى باسم اقمباس . من أشهر علماء العرب في الأندلس ، وكان مشهوراً بالطب والرياضيات والفلك ، ويشبه الفارابي في تفرقه في الموسيقى لا سيما التوقيع على العود . وقد ولد بسرقة في أواخر القرن الحادي عشر للمسيح . ولما شب تحول الى اشبيلية عام ١١١٨ للمسيح حيث أقام واقطع لتأليف كتب في المنطق وأحد تلك الكتب موجود بمكتبة الاسكوريال تحت عدد ٦٠٩ . وقد فرغ الحكيم من وضعه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ .

أما سبب تحوله الى اشبيلية فغير معلوم بالدقة ، وقد يكون اضطر الى الهجرة الى اشبيلية بعد أن فتح الفونس الأول مدينة سرقة عام ٥١٢ للهجرة ، فهجرها ابن باجة فيمن هجرها من العرب وكانت اشتغل بها أمداً ثم سافر الى غرناطة وأقام بها حيناً ثم رحل الى المغرب فكان موضع الاجلال والاكبار لدى أمراء المرابطين . وقد ورد في تاريخ الحكماء ، وفي حياة ابن الخطيب (للكارى) ان ابن باجة كان وزير يحيى ابن أبي بكر حفيد يوسف بن تاشفين ، ولكن هذه الرواية مرتاب في صحتها لأن يحيى الذي كان أمير فاس لمهد جده يوسف فر من فاس عام ١١٠٧ بعد وفاة جده لأنه ثار على عمه علي بن يوسف صاحب الامارة بعد يوسف .

وقد قضى ابن باجة ولم يبلغ مبلغ الكهول عام ٥٣٣ للهجرة (١١٣٨ م) . وروى بعض مؤرخي العرب انه مات مسموماً قضت عليه غيرة قرنائه في الطب . وقد أطنب ابن أبي أصيبعة في حياة الحكيم ابن باجة في كتابه عيون الأنبياء ، وذكر أن أبا الحسن علي الغرناطي كان تلميذ ابن الصائغ وصديقه . وقد جمع نصيباً من مؤلفاته وكتب لهذه المجموعه مقدمة ذكر فيها أن ابن الصائغ أول من انتفع بمحكمة المشاركة من العرب (فلاسفة الشرق هكذا يسمى ابن سينا والفارابي والغزالي لتمييزهم عن فلاسفة الغرب

من العرب كابن الطفيل وابن باجه وابن رشد) وهذه الرواية لا ريب فيها لان مؤلفات هؤلاء الحكماء انتشرت في الأندلس منذ ولاية الحكم الثاني ٩٦١ - ٩٧١ فيكون ابن باجه أول من أشاع العلوم الفلسفية في الأندلس بغير نزاع . وقد اعترف بفضل ابن الطفيل الذي لم يعرفه بالذات ، انما خلفه بعد بضع سنين . وذكر ابن الطفيل ما كان عليه ابن باجه من توقد الذكاء وسعة الفكر ، وانه فاق أهل عصره وأسف عليه لأن مشاغل الحياة الدنيا ووفاته قبل الأوان عاقته عن فتح كنوز علمه لأن أهم ما خلفه من الكتب غير تام ولم ينجز سوى أبحاث صغيرة مكتوبة على عجل . بيد أن ثناء أفاضل أهل عصره لم يمن ابن الصائغ من ذم البعض ممن أعماهم الحسد والجهل فقد كتب الفتح بن خاقان في قلاند العقيان :

« ان الأديب أبا بكر بن الصائغ هو قذى في عين الدين وعذاب لاهل الهدى . وقد اشتهر بين أهل عصره بهوسه وجحوده واشتغاله بسفاسف الأمور ، ولم يشتغل بغير الرياضيات وعلم النجوم ، واحتقر كتاب الله الحكيم وأعرض عنه . وكان يقول بأن الدهر في تغير مستمر ، وأن لا شيء يدوم على حال ، وأن الانسان كبعض النبات أو الحيوان ، وأن الموت نهاية كل شيء . . . الخ »

وقد ذكر ابن الخطيب في كتابه « الاحاطة في أخبار غرناطة » سبب العداء الذي استحكم بين ابن الصائغ وابن خاقان فقال ان الفتح افتخريوماً بمجلس بما ناله من رضى أمراء الأندلس فكذبه ابن الصائغ واحتقره

أما مؤلفات ابن باجه فقد ذكرها ابن أبي أصيبعة . فمنها كتب في الطب والرياضيات والحكمة وشروح لبعض كتب ارسطو في الطبيعيات وحوادث الجوى وكتب في البداية والنهاية ، وكتاب في الحيوان . أما الكتب التي لم ينجزها وذكرها ابن طفيل فكثيرة منها ما هو في المنطق ومحفوظة في مكتبة الاسكوريال وكتاب في النفس ورسائله في تدبير المتوحد ، ورسالة الاتصال ، ورسالة الوداع . وقد تكلم في هذه الرسالة على العوامل التي تؤثر في الانسان وتدفع العقل على التفكير وشرح غاية الوجود الانساني

وغاية العلم وهما التقرب من الله والاتصال بالعقل الفعال الصادر عنه جل وعلا . ثم أضاف المؤلف جملاً مبهمه في خلود النفس وغرس بذور المذهب الذي توسع فيه ابن رشد وهو مبدأ وحدة النفوس ، وكان له من الشأن لدى علماء النصرانية ما كان حتى حاول تفنيده القديس توما والبرت الكبير

ويظهر أنه كتب رسالة الوداع قبيل رحلة طويلة ، وبعث بها الى أحد تلاميذه وأصدقائه ليكون على بينة من آراء الحكيم فيما يتعلق بأهم المسائل اذا لم يلتقيا بعد وأول ما يظهر لقارئ رسالة الوداع رغبة المؤلف في أحياء عالم العلم والفلسفة لأنهما في رأيه جديران بارشاد الانسان الى الاحاطة بالطبيعة وبيدائته بمعون الله الى معرفة ذاته وبالاتصال بينه وبين العقل الفعال . وقد لام الغزالي الذي أضل نفسه وأضل سواه بزعمه في « المنقذ » ان الخلوة تفتح للذهن عالم المعقولات وتظهر للتأمل أموراً إلهية ليس وراء رؤيتها لذة وانها هي الغاية التي يسعى اليها المتأملون .

أما الرسالة التي دعاها ابن باجة « تدبير المتوحد » فهي أهم وأضع كتبه ، وقد ذكرها ابن رشد في آخر كتابه على العقل الهولائي بما يأتي « أراد أبو بكر بن الصائغ أن يختط خطة لتدبير المتوحد في هذه الأمة ولكنه لم ينجزها وكثير منها غامض وسنحاول في غير هذا المكان شرح غاية المؤلف من هذه الرسالة ، لأنه أول من سار في هذا المضمار ، ولم يسبقه فيه أحد »

يبد أن رسالة ابن الصائغ لا أثر لها ، وليس في مؤلفات ابن رشد انجاز لما وعد من الكلام عليها والفضل فيما نعلمه منها راجع الى أحد فلاسفة اليهود في القرن الرابع عشر وهو موسى الزبوني شارح رسالة حي بن يقظان

ويظهر أن غاية ابن باجة من رسالة تدبير المتوحد أن يثبت قدرة الإنسان المتوحد المنتفع بحسنات الحياة البعيد عن مقاسدها على الاتصال بالعقل الفعال بمجرد نمو قواه الفكرية ، ولكن ابن باجة لا يوصي بالخلوة أو الوحدة المطلقة إنما يرشد الإنسان المشتغل بشئون الحياة الى سبل الوصول الى الكمال وهو يشير الى امكان ذلك لرجل بمفرده

أو لعدة رجال في درجة واحدة من الفكر وهم ذوو مقصد واحد وقد يستطيع ذلك أهل بلد بأسره لو كانت حياتهم تابعة لشروط الكمال . ولم تخف على ابن باجه صعوبة هذا الأمر فأوصى المتوحد بالعيش في أغزر المدن علماً أي في أقرب المدن الى الكمال وأجمعها لأهل الفضل والحكمة وهو يسميها أفضل الدول ورسالة التدبير مقسمة الى ثمانية فصول

﴿ ملخص رسالة تدبير المتوحد ﴾

الفصل الأول

غاية الرسالة شرح تدبير المتوحد بين أهل المدينة ، فشرح المؤلف في الكلام على لفظ « تدبير » قال : أن هذا اللفظ يدل في أكبر معانيه على مجموعة من الأعمال ترمى الى مقصد معلوم ، فلا يمكن أن يستدل بها على عمل مفرد إنما على جملة أعمال تنجز على وتيرة واحدة بناء على خطة مرسومة للوصول الى غرض معلوم كالتدبير السياسي والتدبير الجربي ، ويقال في هذا المعنى أن الله يدبر الكون لأن تدبيره جلّ وعلا على زعم العامة يشبه تدبير الحكومات وإن كان هذا التدبير في رأى الحكماء ، ليس مشابهاً الا في اللفظ دون المعنى . لأن تنظيم جملة من الأعمال على خطة معلومة والتفكير فيها قبل إنجازها هو من خواص البشر

ينبغي أن يكون تدبير المتوحد على مثال تدبير الحكومة الكاملة ، لذا شرع المؤلف يتكلم في التدبير السياسي ، قال : ومن علامات الحكومة الكاملة أن لا يكون بها أطباء أو قضاة فإن أهل المدينة الكاملة ليسوا في حاجة الى المداواة لأنهم لا يتناولون من الغذاء الا ما يوافقهم وبذا تختفي الأمراض الصادرة عن الغذاء . أما الأدوية الخارجة عن الإنسان أي التي تصيبه بدون قهر يطرأ أو افراط منه فاتها تزول بذاتها . أما الاستغناء عن القضاة فلأن العلاقات بين أبناء البلد يكون أساسها المحبة فلا يقع الخلاف بين الأصدقاء . ثم أن الحكومة الكاملة كفيّلة بأن يبلغ الفرد فيها أرقى ما يمكن بلوغ الفرد إليه من مراتب الكمال لأن الكل يفكرون بأعدل وسائل التفكير وينظرون الى الأمور

أدق نظر ويطيع كل فرد ما تأمر به القوانين لأن الفرد يكون عالمًا بما يجوز وما لا يجوز كذلك تخص الأعمال من الخطأ والمذر والخل فتصفو الطباع وتكرم الأخلاق بحيث لا تكون بالناس حاجة إلى طب النفوس وهو ما لا غنى للجمهوريات الناقصة عنه مثل الارستوقراطية والاوليجاركية والديموقراطية والموناركية

فالمتوحدون في حكومة غير كاملة ينبغي لهم أن يعيشوا كأنهم أفراد في حكومة كاملة فهم كالنبات الذي ينمو بذاته وبالطبيعة بين ظهرائي أمثالهم الذين هم كالنبات الذي ينمو غمًا صناعيًا .

يقول ابن باجه وغايتنا من هذا الكتاب أن نشرح تدير تلك النباتات التي ينبغي لها أن تسترشد بقواعد الجمهورية الكاملة بحيث لا تحتاج إلى أنواع الطب الثلاثة (طب النفس وطب الخلق وطب البدن) لأن الله وحده هو شافيها ، والمتوحد قد يكون فرداً أو جماعة ما لم تتبع الأمة بأسرها خطتهم وطريقهم لأنهم يكونون متبذين عن البقية بالسمي إلى الكمال وهؤلاء هم الذين يطلق عليهم المتصوفون اسم الغرباء لأنهم بما فطروا عليه من الفضائل وما اكتسبوه من الحكمة غرباء في أوطانهم يشذ عنهم الأهل وينأى عنهم الأصدقاء ، ثم أنهم ينتقلون بفكرهم من الوسط الذي هم فيه إلى الجمهورية الكاملة التي هي لهم بمثابة الوطن والمستقر .

ملحوظة — راجع ما كتبناه عن الفارابي فإنه في السيرة الفاضلة ذكر مثل هذا القول

في كلامه على خلاصة المنورين من الخاصة (Les ames bien nées)

الفصل الثاني

شرح ابن باجه في الكلام على أعمال الإنسان ، ففصل أنواعها لتمييز بين الأعمال التي تنتهي به إلى غرض ، وبين الأعمال الإنسانية المحضة فقال : أن بين الإنسان والحيوان رابطة كالتي بين الحيوان والنبات والتي بين النبات والمعادن الجامدة . أما الأعمال البشرية المحضة والخاصة بالإنسان دون سواه فهي الناشئة عن الإرادة المطلقة أي عن إرادة صادرة عن التفكير لا عن غريزة ثابتة في البشر ثبوتها في الحيوان ، فلو أن رجلاً كسر

حجراً لأنه جرح به فانه يعمل عملاً حيوانياً ، أما من يكسر حجراً لئلا يجرح به سواء فعله هذا يعد عملاً إنسانياً ، ومن يأكل خيار شنبلي لئلا يبتلى بدنه بحيث لا يكون الطعم اللذيذ الذي يستوعبه إلا عارضاً إنما يأتي عملاً إنسانياً بنيته ، حيوانياً عرضاً .

وزبدة القول هي أن العمل الحيواني تدفعنا إليه الغريزة الثابتة في الروح الحيواني . أما العمل الإنساني فيدفعنا إليه الرأي أو الاعتقاد بقطع النظر عما اذا كان الفكر مسبقاً أو غير مسبق في الوقت ذاته بمؤثر غريزي . وأغلب أعمال البشر الداخلة في نطاق الأنواع الأربعة التي سبق الكلام عليها مركبة من عناصر حيوانية وأخرى إنسانية ويندر أن تكون أعمال الإنسان حيوانية على الإطلاق إنما يظلم أن تكون إنسانية وهذا ما ينبغي للمتوحد . ومن لا يعمل إلا متأثراً بالفكر والعدل بدون إكتراث للروح الحيواني فعله جدير بأن يسمى عملاً إلهياً لا إنسانياً وهو موضع عنايتنا في هذه الرسالة وينبغي لمن يرمى الى هذا المقصد أن يسمو بفضائله بحيث اذا عزمت النفس العاقلة على إنجاز شيء انتقاد إليها الروح الحيواني دون أن يخالفها ما دام الفكر يريد ذلك وبذلك يصل الروح الحيواني ذاته الى فضائل الخلق لأن تلك الفضائل إنما هي « ابراز الوجود للروح الحيواني » لهذا ينبغي للمتوحد أن يتميز بالفضائل . هذه هي القاعدة الأولى لتدبير المتوحد لأنه ان لم يتميز في تلك الصفات وكانت النفس الحيوانية تضع له عقبات في وقت العمل تكون هذه ناقصة وبدون غاية وان لم تكن كذلك يضجر المتوحد بسرعة ويجد صعوبة . وفي الواقع أنه من طبيعة النفس الحيوانية أن تطيع النفس العاقلة ما عدا حال الرجل الذي ليس في حاله الطبيعية كما هي حال الرجل ذي الطباع المتقلبة غير الثابتة أو الرجل الذي ينتقاد للغضب

وهذا الرجل الذي تفوز لديه النفس الحيوانية على النفس العاقلة بحيث ينتقاد الى شهواته ، والذي يحارب فكره ويخالفه هذا وان كان انساناً فهو يتبع الطبيعة الحيوانية ولا يعرف طريق الهدى من الضلال ، أقول ان الحيوان أفضل منه لأن الحيوان يطيع طبيعته الذاتية وفي الواقع يمكننا أن ندعو حيواناً بالمعنى المطلق ذاك الذي يملك

الفكر الإنسانى الذى يمكنه من أن يحسن الفعل وهو مع ذلك لا يحسن لأنه حينئذ لا يكون انساناً ، والحيوان أرقى منه بل هو حيوان على الاطلاق لأنه مع وقوفه بذلك على المعلومات وتمييز الخير من الشر تراه يتبع طبيعة الحيوان .

فى مثل هذه الأحوال يكون العقل البشرى وسيلة لزيادة الشر أى عند ما يزعم علمه بالخير تغلب الطبيعة الحيوانية على الذكاء ، ومثل الذكاء كمثل الغذاء الطيب الفاخر يعطى لبدن معتل ويقول بقراط : « ان هذا الغذاء يزيد الداء » . أن سقوط الجماد يتم بالطبيعة والصعود يتم بمجهود ولا شك فى أن هذه الأعمال تتم للضرورة ولا يوجد للجماد حرية القصد . ولا يمكننا أن نمتنع عنها لأن الحركة فى مثل هذا العمل لا تأتى منا . كذلك العمل الحيوانى فى النفس الغذائى والمعيد القوى والمزيد يتم بدون قصد أى انه يتم بالطبيعة ، وحيث أنه يصدر عنا فى قوتنا أن نقف ذاتنا وأن نمتنع عنه . أما العمل الإنسانى فهو يصدر على الدوام عن قوتنا وقصد منها ولذا فى قوتنا أن نمتنع عند ما نريد . وينتج من هذا أن التهايات أو العمل النهائية لا تعين ولا تحد إلا بالأعمال الإنسانية

الفصل الثالث

ثم دخل الفيلسوف فى الكلام على الأعراض العقلية وأنواعها ليوضح آخر غايات المتوحد . فبدأ ببيان أعمال الرجل الإنسانية وانها تصدر عن القوة العاقلة وان هذه القوة موجودة لقصد أو اغاية وهذه الغاية هى النوع الثانى من الأعراض العقلية أن كلمة « العقل » يستعملها العامة استعمال كلمة النفس ويستعملها الفلاسفة كترادف وبعض الأحيان يقصدون بذلك الحرارة الطبيعية التى هى أول عناصر النفس ، لأجل هذا يقول الأطباء أن الأرواح على ثلاثة أنواع الروح الطبيعية والروح العاقلة والروح المحركة ويقصدون بذلك النفس لا من حيث هى نفس على الاطلاق انما من حيث هى قوة محركة ، وفى هذا المعنى تكون كلمة عقل ونفس مترادفتان . وكلمة روح تطلق خاصة على الروح ذات الدرجة الثانية أى الروح العاقلة أو الحيوية ، وبعض الأحيان هم

يقصدون بكلمة روح المواد الجامدة المنفصلة التي تحرك مواداً أخرى والتي ليست أجساماً إنما هي أعراض للأجسام . ومع ذلك فإن الفلاسفة لا يطلقون على هذه المواد كلمة روح كما هي عادة لغويي العرب . إنما يقولون غالباً « روحاني » كلمة مركبة ومشتقة من روح كما تشتق كلمة جسماني من جسم ، وقسماني من نفس . وكلما بعدت مادة عن الجسمانية كلما وجب أن تطلق عليها كلمة روحاني . لذا كان العقل الفعال أحق المواد بهذه التسمية وكذلك المواد التي تحرك الأجرام والدوائر الفلكية .

إن الأعراض الروحانية أربعة أنواع مختلفة الأول الأجسام الفلكية أو النجوم الثاني العقل العام والعقل الصادر والثالث العقل الهولاني أو المادي أي الأعراض المعقولة أو الأفكار العقلية القائمة بالأشياء . والرابع الأفكار التي توجد في قوى النفس أو في الذوق العادي أي في الخيال وفي الفكرة .

أما النوع الأول فلا علاقة له على الإطلاق بالمادة . والثاني ليس في ذاته هولانياً إنما له علاقة بالمادة لأنه يكمل الأشكال الهولانية كالعقل الصادر الذي يعمل الأشكال كالعقل الفعال . أما النوع الثالث فهو في علاقة مباشرة مع المادة ويسمونه هولانياً لأنه يشمل الأشياء المادية المعقولة أي التي ليست روحانية بروحها ، لها وجودها في المادة وخارجة عن الجسمانية . وهي بعض الأشكال التي تبقى في قوة النفس العاقلة عند ما تنتهي العلاقة الخاصة التي بين القوة العاقلة والشئ المفرد ، لأنه ما دامت هذه العلاقة تبقى القوة العاقلة متأثرة بأثر جسماني فبجمل العلاقة جسمانية فلما تنتهي الجسمانية وتنتهي العلاقة وتصبح القوة العقلية روحانية لا تحتفظ إلا بالعلاقة العامة أي العلاقة التي تربطها بسائر الأفراد . والنوع الرابع متوسط بين المعقولات الهولانية وبين الأعراض المادية المحضة .

الفصل الرابع

توجد أعمال ليس لها غاية سوى الشكل البدني كالشرب والأكل واللبس والسكن . وهذه الأعمال لا غاية لها إلا التمتع المادي وغايتها إتمام الشكل الجسماني ولا ينبغي إهمالها .

ثم أعمال غايتها الأشكال الروحانية الخاصة وهي تختلف باختلاف طبيعة الأشياء التي تقصد اليها نبلاً وخسة (١) مثل ذلك غرور بعض الناس بلبس الملابس الجميلة في الظاهر وهم يهملون الملابس الباطنية ، ان اللذة التي تعود عليهم ليست شهوانية إنما هي راجعة الى حاسة باطنية فيها شيء روحاني (ب) الأعمال الموجهة نحو العرض الروحاني الكامن في الخيال كأن يتسلح الانسان في غير وقت الحرب (ج) الأعمال التي غايتها التسلية والسرور كاجتماع الأحباب والأنساب وعلاقات الرجل بالمرأة لغير التنازل والترفع في السكن وإقتناء الأثاث والبلاغة والشعر (د) الأعمال التي غايتها التكلم في العقل والفكر كأن يدرس رجل علماً لذاته ليكمل عقله لا ليعود عليه بنفع مادي أو كأن يعمل عمل كرم أو شرف بدون انتظار نتيجة مقصودة أو منفعة كل هذه الأعمال ينبغي أن تتم لغايتها وأن لا تكون لها غاية أخرى سوى تكميل الشكل الروحاني للانسان . ومع ذلك يوجد أشخاص يقصدون بهذه الأعمال الشهرة والمجد ويظنون أن أعظم سعادة للرجل أن يبقى اسمه على مر الدهور ، والعرب يعاقبون على الذكر أهمية كبرى ويقول شاعرهم : الذكر للانسان عمر ثان

الأعمال التي يقصد بها الأشكال الروحانية العامة وهي أكل أعمال الرجل والأعراض المقصودة هنا هي متوسطة بين الأعمال السابقة التي هي ممتزجة بالجسمانية والروحانية المطلقة وهي الغاية النهائية لمن يبحث عن السعادة أو غاية المتوحد الكبرى

الفصل الخامس

بعد أن قسم الأعمال الإنسانية تبعاً للأعراض المقصودة بها أخذ الحكيم يبين غايات هذه الأعمال لكل شكل خاصة فقال إن الأعراض على ثلاثة أقسام :

أغراض متعلقة إما بالأعراض الجسمانية وإما بالأعراض الروحانية الخاصة وإما بالأعراض الروحانية العامة . أما الأعمال الجسمانية المحضة التي يشترك فيها الإنسان والحيوان فلا محل لها هنا .

أما الروحانية العامة فهي تحرك الإنسان إلى الصفات الخلقية والعقلية وإن بعض أخلاق الإنسان توجد أيضاً في الحيوان كالشجاعة في الأسد والعجب في الطاووس واليقظ في الكلب . ولكن هذه الصفات ليست خاصة ببعض الأفراد من النوع إنما هي صفات غريزية راسخة في كل الجنس ولا توجد فردية إلا في الإنسان فكل الكلاب يقظة ولكن اليقظين من الرجال قليل ، ولذا فهي تسمى في الرجال فضائل إذا استعملها الرجال بمقدار معتدل وعلى الدوام كما اقتضتها الحال

أما الصفات العقلية فتكون في الأعراض الروحانية الإنسانية قسماً خاصاً ليس له بالصفات الأخرى علاقة . فإن الأعمال العقلية والمعلوم في حقيقتها كلها كمالات مطلقة تعطى للإنسان الوجود الحقيقي التام ، أما العرض الروحاني الفردي فيعطى وجوداً محدود الزمن مثل العرض الروحاني الذي ينتج عن الشهوة فإنه ليس بينه وبين ذلك الذي يحصل عليه بواسطة الصفات العقلية مقارنة

أن من يقتصر على الأعراض الجسمية يضع نفسه في صفوف الحيوان كذلك يكون إهمال الوجود الجسماني ضد الطبيعة وهذا لا يباح إلا في بعض الظروف المستثناة حيث يكون احتقار الحياة فرضاً على الإنسان مثل وجوب موت الإنسان في سبيل الدفاع عن الوطن أو الدين ولا يمكن لأي رجل مادي أن يصل إلى السعادة إنما لا يصل الرجل إلى السعادة إلا إذا كان روحانياً محضاً وإلهياً حقيقة أن الرجل الروحاني ينبغي له أن يعمل أعمالاً جسمية للضرورة لذاتها ، أما الأعمال الروحانية فيصليها لذاتها ، كذلك ينبغي للفيلسوف أن يعمل أعمالاً روحانية كثيرة بدون أن يكون فعلها لذاتها . أما المعقولة فهو يصليها لذاتها . فلا يتناول من الأعمال الجسمية إلا ما كان أداة في مد أجله ولن يقدم الشيء الجسماني مطلقاً على الروحاني ولا يأخذ من أرفع درجات الروحاني إلا ما كان ضرورياً للمعقول ثم يتعلق في النهاية بالمعقول المطلق لأنه بواسطة الجسماني يكون مخلوقاً إنسانياً وبالروحاني يكون مخلوقاً أرفع وبالمعقول يصير مخلوقاً سامياً إلهياً . فالفيلسوف هو بطبيعة الحال إنساناً سامياً إلهياً ، على شرط أن يختار في كل نوع من

الأعمال ما كان أرفعها وأن يختلط بأهل كل طبقة من الناس لأجل أسمي ما في كل واحد منهم من الصفات وأن يمتاز عنهم جميعاً بأرفع الأعمال وأكثرها مجداً . فإذا وصل الى الغرض النهائي أى عند ما يهتق العقول البسيطة في كل معانيها ، والمواد المنفصلة ، يصير واحداً منها ويمكن أن يسمى موجوداً إلهياً . فتبعد عنه صفات الجسمانية الغير الكاملة كذلك الصفات الروحانية السامية ويجدر أن يكون له صفة الإلهي بدون أن يكون به شيء جسماني أو روحاني . كل هذه هي صفات المتوحد ابن الجمهورية الكاملة .

الفصل السادس

الأعراض الروحانية الفردية على أربعة أنواع : النوع الأول هو العاوى ومقره الحواس أو الاحساس ، والنوع الثانى فى الطبيعة أو الشهوة ، لأن من به ظمأ يجرد فى ذاته عرضاً روحانياً يدفعه للبحث عن الماء ومن به جوع يجده لأجل البحث عن الغذاء ، وعلى العموم كل من يشتهى مدفوع للبحث عما يشتهى بعرض روحاني ، وهذا العرض الصادر عن الطبيعة لا ينصب على جسم خاص لأن من به ظمأ لا يتطلب نوعاً خاصاً من الماء إنما يطلب ماء ما من الجنس الذى يشتهيه . النوع الثالث هو العرض الروحاني الذى ينشأ عن الفكر أو العرض الذى يصدر عن التأمل أو الدليل والابضاح

والنوع الرابع يشمل الاعراض التى تولد بواسطة تأثير العقل الفعال بدون تمضيد الفكر أو الدليل ، وفى هذا النوع يدخل الوحي النبوى ، والأحلام الصادقة التى هى صادقة بالضرورة ، وليست صادقة بالمصادفة . والنوعان الأولان مشتركان بين الانسان والحيوان والأعراض الضرورية للحيوان ككله الطبيعى تعطىها الطبيعة لكل الحيوانات ، ولكن توجد أعراض تعطىها الطبيعة تكرماً ولا توجد الا فى بعض الحيوانات . وهذه الحال قاصرة على الحيوانات التى ليس لها دم كالنحل والنمل . والنوعان الأخيران من الأعراض الروحانية خاصان بالانسان وهما وسط بين الأعراض الروحانية الفردية والأعراض المعقولة لأنهما ليسا أعراضاً فردية لأجل الأجسام ولا أعراضاً

روحانية فردية كالاعراض الحساسة وليس خالصين عن المادة بالمرّة حتى يصح وصفها
بالعموم كالأعراض المعقولة ومن الممكن للمراقب أن يعرف من حدة النظر درجة الروحانية
والذكاء التي وصل إليها الإنسان

الفصل السابع

لا ينبغي للمتوحد أن يعمل لأجل الأعراض الروحانية لذاتها لأنها ليست نهايته
وان كانت وسيلة للوصول الى الغاية القصوى وينبغي له أن لا يخالط الذين لا يملكون
الاتك الأعراض الروحانية لأنهم قد يتركون في نفسه آثاراً تعوقه عن الوصول الى
السعادة الأبدية

ولنفترض الآن ان رجلاً قاضياً بالمرّة كالمهدي وآخر فاجراً كأبي دلالة كل واحد
منهما يملك المرض الخاص بالآخر . وكل عرض روحاني محرك للجسم الذي يوجد
المرض به . فعرض أبي دلالة يحمل المهدي على السرور والهدوء تبعاً لإدراك
الأول للذات وعرض المهدي يحمل أبا دلالة على التواضع والحياء . لأن أبا دلالة
يذل بإدراك الطبيعة السامية التي هي طبيعة المهدي وبعرضها الشريف . ومن المحقق ان
التواضع والحياء هما من الصفات التي هي أرقى من الخفة والباطل فحينئذ بعرض الرجل
الراقي أي بإدراك هذا المرض يمكن للرجل المنحط أن يشرف ويرتقى وكذلك بعرض
الرجل المنحط يمكن سقوط الرجل الراقى . فينبغي علينا والأمر كذلك أن نتوحد
وبهذه الوسيلة يتقى أخس الناس نفسه ويعلم عن مجد الرجل السامي والسامي يتخلص
من التأثير الذي يمكن أن يتلقاه من الخسيس ولا يفكر إلا في الوحدة وكذلك يجد
كل واحد من كان قريباً منه إلى جانبه . وهكذا المتوحد سيقى قياً من الاختلاط
بالناس . لأن من واجبه أن لا يرتبط بالرجل المادي ولا بالرجل الذي ليس له غاية
إلا الروحاني المطلق . وواجبه أن يرتبط بأهل العلم وحيث ان أهل العلم لا يوجدون
في كل مكان فينبغي للمتوحد أن يعتمد على الناس على قدر الإمكان وأن لا يمتزج

بهم إلا لأجل الضروريات ، ينبغي له أن يتعد عنهم لأنهم ليسوا من جنسه فلا يختلط بهم ولا يسمع لغتهم لأجل أن لا يحتاج لتكذيب أكاذيبهم وان لا يقضى وقته في بغضهم وفي الحكم عليهم وهم أعداء الله . والأفضل للتوحد أن لا يقضى وقته في الحكم على الناس الذين يعيش بينهم انما يعطى نفسه لتعليمه الإلهي وأن يلقى بعيداً عنه ذلك العبء الثقيل وأن يكمل نفسه وأن يضىء لمن حوله كالنور وفي السري يعطى نفسه لتعلم علم الخالق كما لو كان ذلك أمراً معيماً وبذلك يكمل نفسه في العلم وفي الدين الذي يرتضيه له أو يذهب الى الأماكن التي يوجد فيها العلماء فيرتبط بهم وبالتقدمين في السن الممتازين بذكائهم وعلمهم وصدق حكمهم وبفضائلهم العقلية ، وأن يجتنب الشبان القليلي الخبرة ، وان ما نقوله هنا لا يناقض العلوم السياسية التي تقول بأن مجانبة الناس خطأ ، ولا العلوم الطبيعية التي تقول بأن الانسان مدني بالطبع لأن هذين المبدأين صحيحان نظرياً حال تلك الرجال كالاتهم الطبيعية ولكن قد يحدث أن يكون الخير في الابتعاد عن المجتمع فان اللحوم والنبيد أغذية نافعة للإنسان كما ان الأفيون والحفظان قاتلان ومع ذلك فإنه يحدث أن هذين الأخيرين يكونان في بعض الأحيان نافعان والغذاء العادي الطبيعي قد يحدث أن يكون قاتلاً . ولكن هذا نادر ولا يحدث إلا مصادفة وهذا أيضاً ينطبق على تدبير النفوس .

الفصل الخامس

أن غاية التوحد النهائية هي في الأعراض المعقولة والأعمال التي تؤدي إليها كلها في حيز العقل ولا يصل التوحد الى تلك الأعراض إلا بالتأمل والدرس وهذه الأعراض لها في ذاتها تأكيد لوجودها وهي عبارة أخرى أفكار الأفكار وأرقاها العقل المكتسب الصادر عن العقل الفعّال الذي بواسطته يتوصل الإنسان لأن يفهم ذاته كوجود عقلي ثم أمسب ابن باجه في الكلام على العقل المكتسب وطريقة الوصول الى فهم ذاته ، ثم قال « أن العقل الفعّال لا ينقسم أي لا يتجزأ وحيث أن الأعراض الخاصة به جميعاً ليست فيه إلا واحدة أو على الأقل كل أرواحها هي أشياء لا تتجزأ أي أن كل

عرض خاص يوجد فيه أى فى العقل الفعّال كوحدة ، فعلم هذا العقل المنفصل كذلك واحد وأن كانت أغراضه متعددة كتعدد الأنواع . وإذا كانت الأعراض التى تصدر عنه متعددة فما ذلك إلا لأنها تظهر فى مواد مختلفة . وفى الواقع أن الأعراض الموجودة فى بعض المواد هى فى العقل الفعّال عرض واحد وليس المقصود من ذلك أنها كانت بالمعنى بعد أن كانت فى المواد كما يحدث هذا لأجل العقل فى الفعل . وليس هناك ما يعوق العقل فى الفعل عن عمل مجهود لتقريب هذه الأعراض المنفصلة منه الى أن يصل الى الإدراك المعقول أو العقل المكتسب ، لأجل هذا كان الإنسان بروحه أقرب الموجودات للعقل الفعّال وليس هناك ما يعوق العقل المكتسب عن أن يعطى ما تعطيه المعقول الأخرى أى الحركة لأجل أن يتأمل فى ذاته وعند ذلك يصل الى الإدراك المعقول الحقيقى أى احساس المخلوق الذى بطبيعته هو عقل يعمل بدون أن يحتاج حالاً أو سابقاً الى شئ يخرج من حالة القوة . هذا هو إدراك العقل المنفصل أى العقل الفعّال كما يدرك ذاته وهذا هو آخر الحركات »

ويرى القارىء مما تقدم أن ابن باجه لا يوضح بجلاء الطريق التى تم بها تلك الحركة المعطى وكيف يتم الاتصال بين العقل الإنسانى والعقل الفعّال العام ، وقد رأينا فى رسالة الوداع أنه مضطر الى إدخال قوة فوق الطبيعة لإتمام هذا الاتصال ، ثم لندكر أن الكتاب الذى فرغنا من تلخيصه قد وجده ابن رشد غامضاً ، وقد وضعت ابن طفيل بين الكتب التى لم يتمها ابن باجه ووصفها بأنها مجزومة من أواخرها . ولكن الذى تهمنى معرفته هو أن ابن باجه أعطى للفلسفة العربية فى الأندلس حركة ضد الميول التصوفية التى ابتدعها الغزالي وقال ابن باجه : إن العلم النظرى وحده قادر على الوصول بالإنسان الى فهم ذاته وفهم العقل الفعّال كما أوضح ذلك فى رسالة الوداع وكما علمنا ابن طفيل وبذا اختط السبيل الذى سار عليه ابن رشد

﴿ إيضاح لفلسفة ابن بلجة ﴾

١ - تحريف اسمه واضطهاده

يطلق عليه بعض الأفرنج اسم (Avenpace) وبعضهم (Avimpace) وهي محرفة عن ابن بلجة كما حرفوا (Avicenna) عن ابن سينا و (Averroes) عن ابن رشد وقد ولد في أواخر القرن الخامس للهجرة وتوفي في أوائل السادس (٥٣٣ هـ) ومات هذا الفيلسوف شاباً في مستقبل العمر ولا نعلم الشأو الذي كان يبلغه لو مد في أجله حتى كمال مواهبه الفطرية .

على أن حياته مع قصرها كانت مثالا لحياة الفيلسوف فقد بلى بمحن كثيرة وشناعات من العوام وقصدوا هلاكه مرات ولكنه نجى من بطشهم . وكان هذا الاضطهاد بسبب فكره وما نسبوه اليه من الخروج عن حدود العقائد الدينية . فكان سابقاً لابن رشد في تلك المحن التي سببتها جهالة السوقة والمتنطمين .

٢ - تلاميذه ومكان قبره

كان من جملة تلاميذ أبي بكر محمد بن يحيى بن الصائغ القاضي أبو الوليد محمد بن رشد ومن جملتهم أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الامام الغرناطي وكان كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم والآداب وقد صحب أستاذه ابن بلجة مدة ودرس معه واشتغل عليه وحضر وفاة ابن بلجة ودفنه في فلس سنة ٥٣٣ هـ . وعندنا شهادة القاضي أبي مروان الاشبيلي بأنه رأى قبر ابن بلجة بمدينة فلس بجوار قبر أبي بكر بن العربي الفقيه . أما أبو الحسن علي تلميذ ابن بلجة فقد تزح عن المغرب وتوفي بقوص بصعيد مصر في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة .

٣ - أحد تلاميذه يصف علمه وذكاءه

نقل أبو الحسن بن علي بن الامام الغرناطي تلميذ ابن بلجة مجموعاً من أقوال ابن بلجة وهو ما يطلق عليه الفرنسيون لفظ (Cours) وكتب في صدره مقدمة جاء فيها : « هذا مجموع ما قيد من أقوال أبي بكر بن الصائغ رحمه الله في العلوم الفلسفية . وكان في ثقابة الذهن ولطف القوص على تلك المعاني الجميلة الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره ونادرة الفلك في زمانه . فان هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة بالأندلس من عهد

« الحكم » وهو الخليفة الذي استجلبها وهو مستجلب غرائب ما صنف بالمشرق . وتقل من كتب الأوائل وغيرها (نضر الله وجهه) ، وتردد النظر في تلك الكتب فما انتهى فيها الناظر قبل ابن باجة سيلاً . وما تقيّد عن الناظرين في تلك الكتب قبل ابن باجة الاضلالات وتبديل كما تبدد عن ابن حزم الاشبيلي . وكان من أجل نظار زمانه وأكثر من تقدم على اثبات شيء من خواطره وكان أحسن منه نظراً واثقاً لنفسه تمييزاً .

وانما انتهى سبل النظر في هذه العلوم بهذا الخبر وبما لك ابن وهيب الاشبيلي فانهما كانا متعاصرين غير أن مالكا لم يقيد عنه الا قليل تزر في أول الصناعة الذهنية (المعقولات) ثم اضرب الرجل عن النظر ظاهراً في هذه العلوم وعن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات في دمه لسببها ، ولقصده الغلبة في جميع محاوراته في فوز المعارف .

وظاهر من هذه النبذة أن المطالبات في دم ابن وهيب الاشبيلي (الاضطهادات) لم تكن بسبب اشتغاله بهذه العلوم العقلية والفلسفية فقط بل كانت بسبب خلقه فقد كان يقصد الغلبة في جميع محاوراته في فوز المعارف وربما كان هذا السبب الثاني ادعى الى الاضطهاد والى غيظ العوام منه وحملتهم عليه . على أن ابن وهيب لم يكن فيلسوفاً بحق وذلك لأنه لم تكن تلوح على أقواله ضياء هذه المعارف الفلسفية ولا قيد فيها باطناً شيئاً عثر عليه بعد موته . ثم أن ابن وهيب أعرض عن الفلسفة وأقبل على العلوم الشرعية فظهر فيها .

أما ابن باجة فقد نهضت به فطرته الفاتقة ولم يهجر النظر والاستنتاج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله وكيفما تصرف به زمنه

٤ - العلوم التي اتقنها ابن باجة

لقد أثبت ابن باجة في الصناعة الذهنية (المعقولات) وفي أجزاء العلم الطبيعي ما يدل على حصول هاتين الصناعتين في نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركب فيها فعل المستولى على أمرها والتممكن منها غاية التمكن .

وله تعاليق في الهندسة وعلم الهيئة تدل على براعته في هذا الفن .

وأما العلم الالهي فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً إلا تزعات تستقرأ وتستنتج من قوله في رسالة الوداع التي سبق ذكرها واتصال الانسان بالعقل الفعال وإشارات مبشرة في أثناء أقواله لكنها في غاية القوة والدلالة على تزوعه في ذلك العلم

الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له ومن المستحيل أن ينزع في التوطئات وتفصل له أنواع الوجود على كلها ويكون مقصراً في العلم الذي هو الغاية واليه كان التشوق بالطبع لكل ذي فطرة بارعة وذو موهبة إلهية ترقيه عن أهل عصره وتخرجه من الظلمات إلى النور كما كان ابن باجه رحمه الله .

٥ - المقارنة بينه وبين أكابر فلاسفة المشرق

وقد وردت في صدر المجموع الذي نقله أبو الحسن علي بن عبد العزيز أقوال لابن باجه في الغاية الانسانية على نهاية من الایجاز ولكنها تعرب عما سبقت الإشارة إليه من سعة ادراك ابن باجه في العلم الالهي وفيما قبله من العلوم الموطئة ويظن المؤرخون أن ابن باجه قد دون وعلق في العلم الالهي ما لم يمتروا عليه . ويشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم فانه اذا قرنت أقاويله فيها وعورضت بأقاويل ابن سينا والغزالي وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم ودونا فيها بان لك الرجحان في أقاويل ابن باجه وفي حسن فهمه لأقاويل ارسطو والثلاثة أئمة دون ريب وقد أتوا بما جاء به من قبلهم من بارع الحكمة عن يقين تمتاز به أقاويلهم ويتواردون فيها مع السلف الكريم .

٦ - بيان لمؤلفات ابن باجه

- (١) شرح كتاب السماع الطبيعي لارسطوطاليس
- (٢) قول على بعض كتاب الآثار العلوية لارسطوطاليس
- (٣) قول على بعض كتاب الكون والفساد لارسطوطاليس
- (٤) قول على بعض المقالات الاخيرة من كتاب الحيوان لارسطوطاليس
- (٥) كلام على بعض كتاب النبات لارسطوطاليس
- (٦) قول ذكر فيه التشوق الطبيعي وماهيته .
- (٧) رسالة الوداع وقول يتلوها .
- (٨) كتاب اتصال العقل بالانسان
- (٩) كتاب تدبير المتوحد
- (١٠) تماليق على كتاب أبي نصر في الصناعة الذهبية

- (١١) فصول قليلة (fragments) في السياسة المدنية وكيفية المدن وحل المتوحد فيها
- (١٢) كلام في الامور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال .
- (١٣) نبذ يسيرة على الهندسة والحياة
- (١٤) رسالة كتب بها الى صديقه ابي جعفر يوسف بن احمد بن حسداي (بعد قدومه الى مصر)
- (١٥) تعاليق حكيمية وجدت متفرقة
- (١٦) جوابه لما سئل عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه
- (١٧) كلام على شيء من كتاب الادوية المفردة لجالنيوس
- (١٨) كتاب التجربتين على ادوية ابن وافد وقد اشترك معه في تأليفه ابوالحسن سفيان
- (١٩) كتاب اختصار الحاوي للرازي .
- (٢٠) كلام في الغاية الانسانية
- (٢١) كلام في الامور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال
- (٢٢) كلام في الاسم والمسمى
- (٢٣) كلام في البرهان
- (٢٤) كلام في الاسطقسات
- (٢٥) كلام في الفحص عن النفس النزوعية وكيف هي ولم تنزع وبماذا تنزع .
- (٢٦) كلام في المزاج بما هو طبي
- ولم يصلنا من هذه الكتب جميعها سوى كتابين :
- (١) مجموعة في الفلسفة والطب والطبيعات ومنها نسخة في برلين وأخرى في اكسفورد
- (٢) رسالة الوداع مفسرة بالعبرانية



٦ - ابن طفيل

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي، أحد أكابر حكماء العرب بالأندلس ولد في أوائل القرن الثاني عشر للمسيح (القرن السادس للهجرة) بوادي آش إحدى مدن ولاية غرناطة، واشتهر بالطب والرياضيات والحكمة والشعر، شغل منصب كاتم أسرار حاكم غرناطة زمناً يسيراً ثم صار وزيراً وطبيباً للأمير يوسف أبي يعقوب بن عبد المؤمن، ثانی أمراء أسرة المهدي المتوفى سنة ٥٨٠ هـ.

ذكر ابن الخطيب أن ابن طفيل علّم الطب في غرناطة وألف فيه كتابين، وروى عبد الواحد المراكشي وهو ممن اتصلوا بأولاد ابن طفيل، أن المودة كانت بين الحكيم والأمير عظيمة جداً، وأنه رأى بنفسه كتباً في الفلسفة وفي علم النفس وكثيراً من شعره بخط الفيلسوف، وقد انتهز ابن طفيل فرصة تقربه من الأمير فحلب إلى القصر مشاهير حكماء عصره، وهو الذي قدم إلى الأمير، حكيم الأندلس ابن رشد وكان الأمير يطلب منه يوماً أن يرشده إلى عالم خبير بمؤلفات أرسطو ليطلب إليه تفسيرها وتحليلها تحليلًا جليًا فطلب ابن طفيل إلى ابن رشد أن يقوم بهذا العمل واعتذر للأمير عن إنجازهِ بكبر سنه فلبى ابن رشد هذا الطلب وقام بتحليل كتب أرسطو.

وقد توفي ابن طفيل في مراكش عام ١١٨٥ وسار المنصور في جنازته ولم يبق لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا كتاب واحد هو كتاب «حي بن يقظان» وذكر كازيري كتاباً اسمه «أسرار الحكمة الشرقية» وهو كتاب «حي بن يقظان» نفسه وذكر ابن أبي أصيبعة في ترجمة ابن رشد، أن ابن رشد ذكر لابن طفيل كتاباً «في البقع المسكونة والغير المسكونة» وقال ابن رشد أيضاً في الإلهيات (الكتاب الثاني عشر) أنه كانت لابن طفيل آراء ثمينة في الأجرام الداخلة والخارجة.

وهذا يدل على أنه كان لابن طفيل علم واسع بالفلك، وذكر أبو اسحق البتروجي الفلكي الشهير في مقدمة كتابه في الفلك وهو الذي أراد أن يستبدل نظريات بطليموس به

« تعلم يا أخى أن استاذنا القاصى أبا بكر بن طفيل قال إنه وفق لنظام فلكى لتلك الحركات ، كان يتبعه غير النظام الذى اتبعه بطليموس ، وأنه فى غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة وإن نظامه يحقق حركات الاجرام بدون وقوع فى الخطأ ووعدنا بالتأليف فى هذا الباب ولا عجب فإن علمه غنى عن الاطناب »

أما الكتاب الوحيد الذى ثبت فضل ابن طفيل فهو الذى يتضمن فلسفة وقته فى شكل قصة خيالية .

ويظهر من هذا الكتاب أن ابن طفيل كان من الاشرافيين ، وقد حاول بطريق التأمل أن يحل معضلة كبرى شغلت حكماء وقته وهى علاقة النفس البشرية بالعقل لأول ، فإنه لم يقنع برأى الغزالي الذى اكتفى فى الاتصال بالتصوف إنما اتبع رأى ابن باجه وأظهر نمو الفكر الانسانى درجة فدرجة فى شخص إنسان منقطع بعيد عن مشاغل الحياة سليم من آثارها وأدرانها ، واختار ابن طفيل مخلوقاً لم يعلم من الحياة شيئاً وقد نما عقله فى الانفراد المطلق بذاته وتنبه فكره بقوته وبدافع من العقل الفعال فأحاط بفهم أسرار الطبيعة وحل أعضل المسائل الالهية : هذا ما أراده ابن طفيل من كتابه « حى بن يقظان » ، وسيأتى الكلام عليه عند تحليل فلسفته

فكان ابن طفيل فلكياً ، رياضياً وطيباً وشاعراً ، ناثراً رشيق الأسلوب رقيق العبارة . والفضل فى إظهار مواهبه والاحتفاظ بها إلى الأمير يوسف بن عبد المؤمن ، فقد كان عبد المؤمن عهد فى حياته إلى أكبر أولاده وهو محمد بالامارة وبايعه الناس وكتب بيعته إلى البلاد ، فلما مات عبد المؤمن لم يتم لابنه محمد الأمر وخلع . وكان الذى سعى فى خلعه أخواه يوسف وعمر ابنا عبد المؤمن . ولما تم خلعه دار الأمر بين الأخوين المذكورين وهما من نجباء أولاد عبد المؤمن ومن ذوى رأى فتأخر منهما أبو حفص عمر وأسلم الأمر إلى أخيه يوسف وهو أبو يعقوب يوسف بن أبي محمد عبد المؤمن بن على القيسى الكومى صاحب المغرب فبايعه الناس واتفقت عليه الكلمة .

كان الأمير يوسف المذكور أعرف الناس كيف تكلمت العرب وأحفظهم لأيامها

في الجاهلية والاسلام . وقد صرف عنايته إلى ذلك ولقى فضلاء أشيلية أيام ولايته ويقال إنه كان يحفظ صحيح البخارى وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه ثم طمح إلى علم الحكمة وبدأ من ذلك بعلم الطب وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً .

وكان ممن صحبه من العلماء بهذا الشأن أبو بكر محمد بن الطفيل وكان متحققاً بجميع أجزاء الحكمة ، قرأ على جماعة من أهلها ، وبحسب ابن خلكان في ج ٢ ص ٣٧٤ أن أبا بكر بن الصائغ وهو المعروف بابن باجه السابعة ترجمته في هذا الكتاب كان من أساتذة ابن الطفيل وهذا غير صحيح ، بنص صريح من قول ابن الطفيل نفسه في كتبه سيأتى ذكره ص ١٠١ وكان ابن الطفيل حريصاً على الجمع بين علم الشريعة والحكمة وكان مفتناً ، ولم يزل يجمع إليه العلماء في كل فن من جميع الأقطار ومن جملتهم أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد كما سيأتى ذكره بالتفصيل في ترجمة ابن رشد

جمل ابن طفيل فلسفته في شكل جواب على سؤال توجه إليه من أحد اخوانه وهذا بالطبع تقليد لابن سينا والغزالي قال :

« سألت أيها الكريم الأخ الصنى الحميم ، منحك الله البقاء الأبدى ، وأبعدك السعد السرمدي ، أن أثبت اليك ما أمكنني به من أسرار الحكمة المشرقية ، التي ذكرها الشيخ الامام الرئيس ابو علي بن سينا . فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها

وصف الحال التي شعر بها ابن طفيل

ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريعاً أفضى بي والحمد لله الى مشاهدة حال لم أشهدها قبل ، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ، ولا يقوم به بيان ، لأنه من طور غير طورها ، وعالم غير عالمها . غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والخبور ، لا يستطيع من وصل اليها وانتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتفم أمرها أو يخفي سرها ، بل يعتريه من الطرب والفتشاط ، والمرح والانبساط ما يحمله على

البوح بها مجلة دون تفصيل ، وإن كان ممن لم تحذقه العلوم ، قال فيها بغير تحصيل ،
حتى أن بعضهم قال في هذه الحال : س . ب . ح . ا . ن . ي . م . ا . ا . ع .
ظ . م . ش . ا . ن . ي . ا وقال غيره : ا . ن . ا . ا . ل . ح . ق . ا وقال غيره ليس
في الثوب الأ . ا . ل . ل . ل . ل .

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمه الله فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذه الحال
فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

فلسفة ابن باجة في رأى ابن طفيل

وانظر إلى قول ابى بكر بن الصائغ المتصل بكلامه في صفة الاتصال ، فإنه يقول
« إذا فهم المعنى المقصود من كتابة ذلك ظهر عند ذلك انه لا يمكن أن يكون معلوم من
العلوم المتعاطاة في رتبة ، وحصل متصوره بفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً
لجميع ما تقدم مع اعتقادات أخر ليست هيولانية ، وهى أجل من أن تنسب إلى الحياة
الطبيعية ، بل هى أحوال من أحوال السعداء ، منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية ، بل
هى أحوال من أحوال السعداء خليفة أن يقال لها أحوال الهية يهبها الله سبحانه وتعالى
لمن يشاء من عباده » وهذه الرتبة التى أشار إليها أبو بكر ينتهى إليها بطريق العلم النظرى
والبحث الفكرى ، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها ...

الذى يعنيه ابن طفيل بأدراك أهل النظر والطعن في ابن باجة

الذى يعنيه بأدراك أهل النظر هو ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر ،
ويشترط في ادراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً ، وحينئذ يقع النظر بينه وبين إدراك
أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها مع زيادة وضوح وعظيم التذاذ . وقد
عاب أبو بكر ذكر هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر انه لقوة الخيالية ووعد بأن يصف
ما ينبغى أن يكون حال السعداء عند ذلك بقول مفسر مبین . وينبغى أن يقال له

« لا تستحل طعم شيء » لم تذوق ، ولا تتخط رقاب الصديقين ! » ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ولا وفى بهذه العدة (الوعد) وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول الى وهران ، أو راعى انه إن وصف تلك الحال اضطاره القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته وتكذيب لما أثبتته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وصرف وجوه الحيل في اكتسابه (كذا)

ولم يكن في التأخرين أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق روية من أبي بكر ابن الصائغ ، غير أنه شغله الدنيا حتى اختزمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التأليف انما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ، ككتابه في النفس وتدبير المتوحد وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلفة ، وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطاءً ينال إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وإن ترتب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ما وصل اليه من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفاً

تقد فلسفة الفارابي وغيره من المتقدمين

بقلم ابن طفيل

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل اليه حقيقة أمره

وأما ما وصل اليه من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ، فقد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له ثم صرح في السياسة المدنية بأنها متحولة وصائرة الى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة . ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الانسانية وانما تكون في هذه الحيات التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك

كلاماً هذا معناه : « وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم ، وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر ! هذا ما صرح به من سوء معتقده في النبوة واتها بزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتقضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها (راجع ما أوردناه عن هذه المسألة الدقيقة في صفحة ٤٧ من « إيضاح فلسفة الفارابي بنصوص منها »)

تقد فلسفة ابن سينا

وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا حجة فيه فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية ، ومن عنى بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ البناء عن أرسطو وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يصل به إلى الكمال حسبما به عليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء

تقد فلسفة الغزالي

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يرتبط في موضع ويحل في موضع آخر ويكفر بأشياء ثم يتحلفها ثم إن من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهاافت انكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال في أول كتاب « الميزان » أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال في كتاب « المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال » أن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه

من تصفحها وأمعن النظر فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام . رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه . ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد . ورأى يكون بين الإنسان ونفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في إعتقاده ثم قال بعد ذلك « ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في إعتقادك الموروث لكفى بذلك قطعاً فان من لم يشك لم يذقها ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة » ثم عتل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما يفنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع به إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ثم سمعها منه ثانياً أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة يكتب بأيسر إشارة وقد ذكر في كتاب « الجواهر » أن له كتباً مضموناً بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها ، وليس الأمر كذلك وتلك الكتب هي « كتاب المعارف العقلية » وكتاب « النفخ والتسوية » و « مسائل مجموعة » وسواها وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات قلها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبت في كتبه المشهورة وقد يوجد في كتاب « المقصد الاسنى » ما هو أغض مما في تلك وقد صرح هو بأن كتاب « المقصد الاسنى » ليس مضموناً به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي الكتب المضمون بها وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر كتاب المشكاة أمراً عظيماً أوقفه في مهواة لا مخلص له منها وهو قوله بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ثم انتقله إلى ذكر الواصلين « أنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم ، متصف بصفة تنافي الوجدانية المحضة » فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ! ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة ، لكن كتبه المضمون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا

تمهيد لفلسفة ابن طفيل

التي أفرغها في قلب رسالته « أسرار الحكمة المشرقية »

ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي اتهمنا إليه وكان مبلغنا من العلم يتبع كلام الغزالي وكلام الشيخ أبي عليّ وصرف بعضهما إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبفت في زماننا هذا ، ولهج بها قوم من متحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا وتعين علينا أن تكون أيها السائل أول من أنحفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولأنك وزكاه صفائك غير أنا ان ألقينا إليك بفايات ما اتهمنا إليه من ذلك من قبل أن تحكم مبادئها معك لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجهل هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة لا بمعنى أنا نستحق أن يقبل قولنا ونحن لا تقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها إذ هي غير كفيلة بالنجاة فضلاً عن النورز بأعلى الدرجات وإنما نريد أن نحدك على المسالك التي تقدم عليها سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يقضى بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن فان صدق منك هذا العزم وصحت نيتك للتشهير في هذا المطالب فستحمد عند الصباح مسراك وتنال بركة معاك وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك وأتاك حيث تريد من أملاك وتطمح إليه بهمتك وكايتك وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد الطريق وآمنها من الفوائل والآفات وان عرضت الآن إلى لحة يسيرة على التشويق والحث على دخول الطريق فانا واصف لك قصة « حي بن يقظان وابسال وسلامان » ففي قصصهم عبرة لأولى الألباب وذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

﴿ إيضاح لفلسفة ابن طفيل ﴾

(١)

فلسفة ابن طفيل الباقية لنا موجودة في كتابه الوحيد الذي سماه « أسرار الحكمة المشرقية » وهو بنفسه رسالة « حي بن يقظان » ويظن الذين اطلعوا عليها ان ابن طفيل استخلصها من فلسفة ابن سينا وهذا خطأ لأنها فلسفة قائمة بذاتها ، وقد فرغنا فيما ترجمنا له من عرض آرائه في فلسفة الأئمة السابقين كالفارابي والغزالي وابن سينا وابن باجه ورأينا هذا الفيلسوف الأندلسي يخطط لنفسه خطة قائمة بذاته مستقلة عن أفكار الجميع ، وقد مهد لها بتمهيد بليغ أقر فيه بأنه وقف على آراء الجميع واستخلص لنفسه مذهباً وهو أول فيلسوف إسلامي صب فلسفته في قالب قصصي وجعل بطل قصته شخصاً منوحداً يكون نفسه وأفكاره بالاحتكاك بالطبيعة وبالكائنات التي هي أقل منه درجات من نبات وحيوان الى أن يصل الى نقطة الإدراك والاتصال بهذه القصة الخيالية تعد بحق نوعاً من الطوبى العقلية التي قلدها ونسج على منوالها كثيرون من كتاب الأفرنج ومفكرهم

(٢)

وقد ذكر هذا الفيلسوف انه علم عن السلف الصالح ان جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء وهي الجزيرة التي يتولد بها الانسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر نساء . ولا يخفى ما في هذا القول من مفارقة بينه وبين تاريخ نشوء الانسان من آدم وحواء فان جميع الأديان اتفقت على ان أصل الانسان من رجل وامرأة خلقهما الله ، ولم يقل أحد من علماء الدين ان الانسان يخلق من الأرض لاعتدال جوها وخصب تربتها ، فهذا القول من ابن طفيل يعد غريباً بوصف كونه حكماً مسلماً نشأ في القرن السادس للهجرة يقول ابن طفيل بعد أن تكلم على تكون الحرارة بسبب الحركة وملاقاة الأجسام الحارة والاضاءة ، وان بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤس أهلها سوى مرتين في العام عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان وهي في سائر العام ستة أشهر جنوباً وستة أشهر شمالاً منهم ، فليس عندهم حر مفرط ولا برد مفرط وأحوالها بسبب ذلك متشابهة . وهذا القول يحتاج الى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله وانما نهناك عاينه لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الانسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب ، فمنهم (أي من علماء السلف الصالح) من بت الحكم وجزم

القضية بأن حي بن يقظان من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً يقصه عليك :

ثم اندفع ابن طفيل يروي قصة خيالية عن زواج سرى بين يقظان وبين أخت ملك تلك الجزيرة ، وإن هذا الزواج السرى أثمر طفلاً وضعت أمه في تابوت وألقته في البحر كما حدث لموسى عليه السلام .

وإن الذي كفل الطفل الذي خاله ملك تلك الجزيرة وأبوه يقظان ظبية حنت عايه ورثت به وألقته حلة ثديها وأروته لبناً سائغاً ، وما زالت تتعده وتريه وتدفع عنه الأذى .

على أن ابن طفيل لم ترضه تلك القصة فناد إلى رواية التكوين الطبيعي بغير أم ولا أب فقال : وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فانهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعاقل في القوى ، وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً ، وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهوية لتكون الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الانسان ، فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نقاحات الغليان لشدة لزوجتها وحدث للوسط منها لزوجة وتفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممثلة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى وتثبت به تثبثاً يسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل !!

(٣)

ويستمر ابن طفيل في سرد قصة هذا الطفل الذي هو أشبه الناس بروبصون كروزو اسلامي أندلسي يتميز عن ذاك الملاح المتوحد بأنه نشأ فريداً لم يعرف بشراً ولم يألف إنساً ولم يقف على شيء من شؤون الحياة المادية والمعنوية . ولم يفت ابن طفيل بهذا أن من مذهب النشوء والارتقاء عن بد ، ان يلم بمبدأ تنازع البقاء بين الانسان والحيوان فقال : « واتخذ من أغصان الشجر عصياً سوى أطرافها وعدل متنها وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له فيحمل على الضعيف منها ويقاوم القوى منها فبذل ذلك قدره عند نفسه بعض نبالة وعلم أن ليده فضلاً كثيراً على أيديها إذ أمكن له بها من ستر عورته واتخاذ المصى التي يدافع بها عن حوزته ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعي » !!

(٤)

ولما كان ابن طفيل طبيباً وعالماً بالطبيعة والفلك والرياضيات فقد جعل بطل قصته الفلسفية على صورته وصورة من سبقه من الفلاسفة

« فبعد أن ماتت الطبيعة التي كانت تغذيه بلبها تتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ، ولم يزل ينعم النظر فيها ويحيد الفكرة حتى بلغ في ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين فبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد » .

وكان حي بن يقظان ينزع الحيوان البقاء في سن سبع سنين . فلما بلغ واحداً وعشرين عاماً كان قطع مرحلتين في الحياة الأولى اتقانه التشريح ووقوفه على سر الحياة المادية والثانية استعماله بعض الجماد والنبات أدوات للمحاربة والتغلب ، واتخاذ بعض الحيوان بالحيلة أو بالقوة لاختضاع البعض الآخر مما هو في حاجة الى استخدامه .

هذا ما أردنا إيراده من تلخيص تلك الفلسفة وسنذكر الآن بعض نصوص من قلم ابن طفيل نفسه في وصف الترقى الروحاني ووصف الطريق التي سلكها حي بن يقظان الى ان وصل الى الغاية التي يرمى اليها ابن طفيل وقد قسمنا موضوع الاقتباس الى ستة اقسام:

القسم الاول : في كيفية علم حي بن يقظان ان كل حادث لا بد له من محدث .
القسم الثاني : في نظر حي بن يقظان في الشمس والقمر والكواكب وبقية الاجرام السماوية .

القسم الثالث : في ان كمال الذات ولذتها انما هو بمشاهدة واجب الوجود .
القسم الرابع : في أنه نوع كسائر أنواع الحيوان وانه انما خلق لغاية أخرى .
القسم الخامس : في ان السعادة والفوز من الشقاء انما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود والواجب الوجود .

القسم السادس : في الفناء والوصول .

٥ - القسم الأول

في كيفية علم حي بن يقظان ان كل حادث لا بد له من محدث

« فعلم بالضرورة ان كل حادث لا بد له من محدث فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على المعزم دون تفصيل ، ثم انه تبع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة فرأى انها كلها حادثة وانها لا بد لها من فاعل ثم انه نظر الى ذوات الصور

فلم ير انها شيء اكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فانه اذا أفرط عليه التسخين استعد للحركة الى فوق وصلاح لها فذلك الاستعداد هو صورته اذ ليس هنا الا جسم وأشياء تحس عنه بعد ان لم تكن مثل الكيفيات والحركات وقابل يحدثها بعد ان لم تكن ، فصلاح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداد بصورته ولاح له مثل ذلك في جميع الصورة فتبين له ان الاصل الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها وانما هي لتفاعل يفعل بها الاصل المنسوبة اليها وهذا المعنى الذي لاح له هو قول رسول الله (ص) « كنت سمع الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به » وفي محكم التنزيل « فلم تقتلوه ، ولكن الله قتلهم ! وما رميت اذ رميت ، ولكن الله رمى ! » فلما لاح له من امر هذا الفاعل ما لاح على الاجمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث الى معرفته على التفصيل وهو بعد لم يكن فارق عالم الحس فجعل يطلب هذا الفاعل المختار من جهة المحسوسات «

٦ - القسم الثاني

في نظر حى بن يقطان في الشمس والقمر والكواكب وبقية الاجرام السماوية

« فنظر أولا الى الشمس والقمر وسائر الكواكب فراها كلها تطلع من جهة المشرق وتقرب من جهة المغرب فما كان منها يمر على سمت رأسه رآه يقطع دائرة عظمى وما مال عن سمت رأسه الى الشمال أو الى الجنوب رآه يقطع دائرة اصغر من تلك ، وما كان أبعد عن سمت الرأس الى أحد الجانبين كانت دائرته اصغر من دائرة ما هو اقرب حتى كانت اصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين احدهما حول القطب الجنوبي وهي مدار سهيل والأخرى حول القطب الشمالي وهي مدار الفرقدين ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذي وصفناه أولا كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ومتشابهة الاحوال في الجنوب والشمال وكان القطبان معاً ظاهرين له وكان يترقب اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعهما معاً فكان يرى غروبهما معاً وأطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الاوقات فتبين له بذلك ان الفلك على شكل الكرة وقوى ذلك في اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب الى المشرق بعد مغربها بالمغرب ، وما رآه ايضاً من انها تظهر لبصره على قدر واحد من المظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها وانها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض الاوقات اقرب الى بصره منها في وقت آخر . »

٧ - القسم الثالث

في ان كمال الذات ولقتها انما هو بمشاهدة واجب الوجود

« فلما تبين له ان كمال ذاته ولقتها انما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طريقة عين لكي توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتصل لذته دون أن يتخللها ألم ، واليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وامامهم عند موته بقوله لأعجابه « هذا وقت يؤخذ منه الله اكبر وأحرم الصلاة » ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه اعراض ، فكان يلزم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة كما هو ، الا ان يسبح لبصره محسوس ما من المحسوسات أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان ، أو يترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم في بعض أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش ، أو البرد أو الحر ، أو يحتاج الى القيام لدفع فضوله فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ويتضرع عليه الرجوع الى ما كان عليه من حال المشاهدة الا بعد جهد ، وكان يخاف أن تفجأ منيته وهو في حال الاعراض فيفضي الى الشقاء الدائم وألم الحجاب فساء حاله ذلك وأعياد الدواء . »

٨ - القسم الرابع

في أنه نوع كسائر أنواع الحيوان وأنه انما خلق لناية أخرى

« قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية كلها وتبين له انه نوع كسائر أنواع الحيوان وأنه انما خلق لناية أخرى وأعد لأمر عظيم لم يبد له شيء من أنواع الحيوان وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه وهو الجسماني أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد المترفة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير ، وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف أمر رباني الهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بللة سواء بل وصل اليه به فهو العارف والمعروف والمعرفة وهو العالم والمعلم والمعلوم لا تباين في شيء من ذلك اذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولو احقها ولا جسم هناك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم »

٩ - القسم الخامس

في أن السعادة والفوز من الشقاء إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود
« وقد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود
الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين ثم أنه نظر في الوجه الذي
يتأتى له به هذا الدوام ، فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتماد في هذه الأقسام الثلاثة
من التشبهات :

أما التشبه الأول فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق
دونها اذ هو تصرف في الأمور المحسوسة والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك
المشاهدة وإنما احتيج الى هذا التشبه لاستدامة هذا الروح الحيواني الذي يحصل به
التشبه الثاني بالأجسام السهلوية فالضرورة تدعو اليه من هذا الطريق ولو كان لا يخلو
من تلك المضرة .

وأما التشبه الثاني فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك
المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت اليها حسبما يتبين بعد هذا .

وأما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات
فيه بوجه من الوجوه إلا الى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد
ضابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت وكذلك سائر اللوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات
الواحد الحق الواجب الوجود جل وتعالى وعز ا هـ

١٠ - القسم السادس

في الفناء والوصول

« فاصنع الآن بسمع قلبك وأحذق ببصر عقلك الى ما أشير اليه لعلك تجد منه هديا
يلقيك على جادة الطريق ا وشرطى عليك أن لا تطلب منى في هذا الوقت مزيد بيان
بالمشاهدة على ما أودعه هذه الاوراق طن المجال ضيق والتحكم بالالفاظ على أمر ليس من
شأنه أن يلفظ به خطر . فاقول أنه لما فنى عن ذاته وعن جميع اللوات ولم ير في الوجود
إلا الواحد الحى القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عند ما أفاق من حاله
تلك التى هي شبهة بالسكر خطر بباله أنه لا ذات له يفاير بها ذات الحق تعالى وان
حقيقة ذاته هي ذات الحق وان الشيء الذى كان يظن أولا أنه ذاته المغايرة لذات الحق

ليس شيئاً في الحقيقة بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق وان ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فترام يظهر فيها فاته وان نسب إلى الجسم الذي ظهر فيه فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس وان زال ذلك الجسم زال نوره وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه ، ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله فإذا عدم الجسم عدم ذلك القبول ولم يكن له معنى

« وتقوى عنده هذا الظن بما كان بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكرر بوجه من الوجوه وان علمه بذاته هو ذاته بعينها فزعم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصل عنده ذاته فقد كان حصل عنده العلم فحصل عنده الذات وهذه الذات لا تحصل الا عند ذاتها ونفس حصولها هو الذات فاذن هو الذات بعينها وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحق التي كان يراها أولاً كثيرة وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته فعلم ان هذه الشبهة انما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكثورة المحسوسات فان الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام »



٧ - ابن رشد

كلمة افتتاح

يعجب بعض الناس المشتغلين بدراس آراء الأقدمين . وبحث مناهج المتقدمين . والوقوف على أخبارهم . والأخذ بالصحيح من تراجمهم وسبب هذا العجب ظنهم أن كل قديم قد عفت آثاره . واقطعت علاقته بهذا الزمن وأهله . فلا فائدة في تضييع العمر في التحري عن العتيق ما دامت الحاجة بالجديد ماسة . والنفع به مؤكداً . وجوابنا على هذا هو : أن البحث في القديم ضروري لمعرفة الجديد وتفهمه . وأن حياة الفكر الإنساني منذ فجر الإدراك إلى آخر الدهر (ان كان لهذا الدهر آخر) سلسلة واحدة متصل أولها بوسطها ووسطها بآخرها . وقد يكون آخرها كأولها !

لأجل هذا اتجه نظرنا إلى درس فلاسفة العرب لأنهم عنوا أشد عناية بفلسفة اليونان . وقرعوا لها . ونقلوها إلى لغتهم ، وشرحوها وفسروها ، وعلقوا عليها ووضحوا غامضها وأبانوا مبهمها .

وقد وصلنا لدرس حياة ابن رشد وفلسفته وهو من اكبر وجوه التاريخ . وله ثلاث ميزات ليست لغيره من فلاسفة الاسلام : الأولى أنه اكبر فلاسفة العرب وأشهر . فلاسفة الاسلام . والثانية أنه من أعظم حكماء القرون الوسطى عامة . وهو مؤسس مذهب الفكر الحر فكان له قدر عظيم في نظر أهل اوروبا فجلوه في مصاف فلاسفتهم المعادين للعقائد الدينية ولم يخل عليه ميخائيل انجلو بمكان في جميعه الخيالي الذي صوره في سقف معبد سيكتين بالقاتيكان لا باعتباره مسلماً بل بوصف كونه فيلسوفاً معطلاً كذلك ذكره دانتى في قصيدته في النشيد الثالث كما أنه لا يخلو كتاب فلسفي من ذكره وشرح مبدأه .

الميزة الثالثة أنه أندلسي . وللأندلس بذاتها وآفاقها وتاريخها وآثارها مكانة خاصة في تاريخ العالم . دع عنك ما تستنجه من قوة تأثير الوسط في عقل شرقي التزعة والعقيدة غربي النشوء والمنبت .

كان الفلاسفة في الأزمنة السالفة لا يستطيعون الحياة والظهور إلا إذا عاشوا في ظلال الأمراء والملوك . لأن الفلسفة لا تطعم خادماً ولا تكسوه ولا تجري عليه رزقاً وإن كان هو ينفق في خدمتها عمره وماله . ويقعد في سبيلها حياته وولده وحرية فلم يكن لمحبة الحكمة بد من أن يلتمس العيش في اكثاف أحد الملوك يؤلف الكتب ويهديها إليه ويحليها باسمه .

ثم أن الفلاسفة كانوا ولا يزالون موضع ارتباب العامة ، وحسد الخاصة . فالعامة ينظرون إليهم بعين الشدة ويسئون بهم القنون ، ويقولون عليهم ، وينسبون إليهم أموراً أن صدق بعضها فمعظمها مخترق أو مبالغ فيه . أما الخاصة ممن لم يبلغوا شأوهم فاما يفارون منهم وإما يحسدونهم على نعمة الحكمة التي هي تقية على الفلاسفة أنفسهم لأجل هذا كانت حاجة الفيلسوف إلى أمير يلجأ إليه كحاجة الغرباء في بلاد الشرق إلى الاحتماء بسفراء الدول الأجنبية

ولا عجب فإن الفيلسوف غريب في وطنه أجنبي بين قريباته وأهله . على أن الالتجاء إلى الأمراء والاحتماء بهم لم يكن منقذاً في كل حال ، فقديمًا كانت علاقة الفلاسفة بالأمراء سبب نكبتهم ومصدر بلوهم وشقوتهم ، وما هذا الا لتقلب الأمراء في الود ومسهولة انقيادهم للقوى من الزعماء أو اضطرارهم لمجاراة تيار الفكر الشائع ، وطاعتهم صوت الخلق وقول الجماعة حتى ولو كان هذا وذاك على خلاف ما يرغبون وعكس ما يضررون . وهذا الذي وقع لابن رشد في محنته الأثيمة .

أما أحوال هذا الزمن فقد تغيرت وتبدلت وأصبح الفيلسوف في الغرب قادراً على العيش في كنف الحكمة دون الالتجاء إلى نفوذ الملوك وظلال الأمراء . بل أصبح الفيلسوف بقوة عبقرية أميراً على العقول يخضع له الناس في مشارق الأرض ومغاربها

بفضل ما وصلت اليه الانسانية من الحرية المحدودة وأصبح صوت الفيلسوف اذا أرسله يهز عروش القياصرة ويزعزع من قوائمها وليس العهد بعيداً بآثار ليوتولستوى في نهضة شعب روسيا فطالما كتب أسطراً في صحيفة سيارة هلمت لها قلوب الذين استعبدوا الام واستباحوا ظلمها واستندوا في استبقاء سلطتهم الى الجهال والمشعوذين وأرباب المطامع النازلة والمقاصد الوضيعة وها هم قد دالت دولتهم ومحي من الوجود ذكرهم ودولة العقل والفكر باقية .

كذلك من يذكر اسم أوجست كومت وهربرت سبنسر وشوبنهاور يذكر أعلاماً مضيت استنارت بها الانسانية والتفت حولها الام مستنجدة بها في دياجي الخبرة .
حقاً أن اضطهاد الفيلسوف وتعذيبه في سبيل فكره والتكيل به لشذوذه واعتزاله ، تلك أمور لا تزال مشاهدة في بعض الأوساط والأماكن لهدنا هذا .
ولكن اين الشرارة الصغيرة من النار العظيمة المتأججة وأين اللوم والتقريع في جريدة أو مجلة من الحكم بالاعدام شتقاً أو احراقاً فضلاً عن النفي والتعذيب كذلك لا ننسى ان الانسانية لا تزال في أدوارها الأولى على الرغم من التبجح يبلوغها سن الرشد .

تاريخ ابن رشد وفلسفته

اسمه وكنيته : محمد بن احمد بن محمد بن رشد ويكنى أبا الوليد وهي كنية انتحلها
أجداده من قبله فلزمته

مولده : ولد عام ٥٢٠ هـ - ١١٢٦ م . وقيل ولد قبل وفاة جده بأشهر
وفاته : عام ٥٩٥ هـ في مساء الخميس ٩ صفر الموافق ١٠ دجنبر ١١٩٨
حياته : عمر اثنتين وسبعين سنة شمسية او خمساً وسبعين سنة هلالية تمتد طوال
القرن الثاني عشر المسيحي ، والقرن السادس الاسلامي

مكان ولادته : قرطبة بالأندلس

مكان وفاته : مراكش

أسرته : نشأ في بيت قضاء وقضاة وكانت أسرته من أكبر الأسر وأشهرها في الأندلس وأبوه من أئمة المذهب المالكي وكان هو وأبوه وجده قضاة قرطبة واقرد حينما بقضاء أشبيلية

كان جده محمد بن رشد من أهل العلم والفقه وكانت له مباحث فلسفية وشرعية وله مجموعة فتاوى رتبها وقصها أحد مريديه وأتباعه ، ابن الوران ، إمام مسجد قرطبة لعهد (وهي بمكتبة باريس الوطنية تحت عدد ٣٩٨ ملحقات عربية)

ولا ريب في أن أبا الوليد ورث كثيراً من مواهب جده واستعداده الفكري .

أما والده فلا يمتاز إلا بمنصب القضاء ، وليس له بين أيدينا أثر معروف ولكن رجلاً كأحمد بن محمد بن رشد يكفيه فخراً أن كان ابناً لأبيه ووالداً لولده فله نصيب عظيم في تربية ابنه وتهذيبه وتوجيه مواهبه .

هذا فيما يتعلق بالنسب من جهة الوالد . أما من جهة الأم فليس لدينا معلومات يركن إليها وهذه حال معظم مشاهير الاسلام لأن النساء بحكم الآداب الدينية والعرفية لا يذكرن ولا يكون لأشخاصهن شأن يعرف في تربية أولادهن ولعل هذه الحال هي التي حدث ابن رشد الى مناصرة النساء والمطالبة بتحريرهن وقد رأى بعينه الفرق بين حياة الاسبانية المسيحية والأندلسية المسلمة .

علاقته باليهود

ذكر المؤرخون عند الكلام على نكته أنه عوقب بالنفي في « اليسانه » وهي بلد صغير كان أهلاً باليهود . وأنه نفي الى وحده أما بقية أصحابه وتلاميذه فأمرُوا أن يكونوا في موضع آخر وبما كان فيه إليه نوعاً من النكابة وزيادة في التكيل لأن الخليفة المنصور الذي نفاه كان ينفذ اليهود ويضطهدهم ولكن بعض أعداء ابن رشد انتهزوا فرصة غضب الأمير عليه ونفيه الى ذلك البلد وأشاعوا أن المنصور قد رد الفيلسوف الى أصله ونفاه في بلد قومه لأنه ينسب في بني اسرائيل ولا تعرف له نسبة في قبائل الأندلس

ويجدر بالذكر أن ابن رشد كان ذا شأن عظيم في نظر اليهود وإن كثيرين من فلاسفتهم أمثال ميمونيد وغيره نقلوا مؤلفاته إلى اللغة العبرية ومنها نقلت إلى اللاتينية والعربية والفضل يرجع إليهم في الإحتفاظ بتلك المؤلفات إلى أن بلغت أبناء الأجيال الحديثة . قبل جاءت تلك الحوادث عفواً ومصادقة أم كان لها سبب خفي قوي وهو صحة اتساب ابن رشد إلى بني اسرائيل وتسلسل جده من أهل تلك الملة ؟ أما نحن فنحسبها مصادقة .

نشأته وتربيته

درس ابن رشد الشريعة الإسلامية على طريقة الأشعرية وتخرج في الفقه على مذهب الإمام مالك ولهذا يوجد شبه بين آرائه الشرعية والفقهية وبين ميوله الفلسفية ، أما الطريقة الأشعرية فقد اختارها أهله وأولياؤه والمذهب الشرعي يلزم باتباعه على ما كان أبوه ، أما مبدأ الفلاسفة الذي خدمه فهو الذي اختطه لنفسه بإرادة حرة وقد يكون للطريقة التي درس بها تفقه والمذهب الذي تبعه أثر في أفكاره الفلسفية لا يمكن تحديده

وسيرى القارىء فيما يلي أنه تضدى في كثير من كتبه الطعن على الأشعرية وانتقاد طرقهم ومبادئهم انتقاداً مرأً وذلك بعد أن اتسع نطاق فكره وامتدت أشعة بصيرته إلى أبعد مدى فانتصر المنطق الصحيح والرأى الراجح على الفروض الوهمية والتخمين الخيلى .

تاريخ حياته

لما بلغ ابن رشد الثامنة والعشرين من عمره سافر إلى مراکش وقصد إلى بلاط الخليفة عبد المؤمن الثانى امراء الموحدين ، ولما توفي عبد المؤمن وخلفه ولده يوسف تفضل ابن طفيل الفياضوف الشهير فقدم ابن رشد لعظمته وكان يوسف يحب العلم والعلماء ويعظم الحكمة ويكرم الحكماء وكانت لابن طفيل عنده حظوة كبرى ، وروى عبد الواحد المراكشى

عن ابن رشد نفسه وصف المقابلة الأولى بين الحكيم والأمير وفيها أن ابن طفيل أمر إلى ابن رشد رغبة الخليفة يوسف في نقل حكمة أرسطو . ولعله كان يرمى بذلك لأن يكون في الغرب كما كان المأمون في الشرق .

ويظهر أن ابن طفيل كان من أكرم الناس خلقاً وتوسّعهم صدرًا وأخلصهم حباً للحكمة فإنه شمل ابن رشد بمطفه قد ذكره في رسالة «حى بن يقظان» تليجاً عند ذكر ابن باجه وأتباعه ومن خلفهم من الفلاسفة فضلاً عن أنه قدمه ليوسف وأوصاه به فلما توفي ابن طفيل عينه الأمير طينياً لنفسه . ولما خلا منصب القضاء في قرطبة عينه مكان أبيه ولما توفي يوسف وخلفه ولده يعقوب المنصور بالله كانت حظوة ابن رشد عنده عظيمة فقر به ورفع الكلفة بينهما إلى درجة أن ابن رشد كان يخاطبه أثناء الحديث قائلاً اسمع يا أخي ! ولما كانت صداقة الملوك أسرع قلباً من الجو وقصر عمراً من لذى الرؤى وأقرب إلى الفناء من أزهار الربيع فقد انقلب يعقوب على ابن رشد في حديث طويل . أما سبب النكبة فمختلف فيه وقد عللها المؤرخون بعلم شتى ولكن السبب الحقيقى واحد وهو أن كل حكيم ذى مكانة يكثر أعداؤه وحساد الذين يفارون من شهرته وينقمون عليه علوكبه وترفعه وهؤلاء الحساد والمقاومون يظهرون تارة باسم الدين وطوراً باسم الأخلاق والفضيلة وتارة باسم السياسة والحقيقة أنهم أعداء شخصيون للرجل العظيم . وكل ما حدث في نكبة ابن رشد أن أعداءه لبسوا ثياب الدين ودسوا عليه دسيسة في بلاط الخليفة ونجحوا فيها فتمكنوا بها من التغلب على حزب الفلاسفة الذى كان سائداً مسموع الكلمة لدى الخليفة بفضل ابن رشد ، ومما يؤيد هذا الرأى أن ابن رشد لم يكن وحيداً فى الاهانة والأذى والنقي والاعتقال بل كان معه كثير من أتباعه وأمثاله العلماء وكان ذنبهم فى نظر الخليفة وحزبه اقطاعهم للفلسفة ودرس كتب الأقدمين . والمحنة فى ذاتها تقع فى كل زمان ومكان وتاريخ العالم جافل بقطائع الاضطهاد والتكيد . وتاريخ أوربا مملوء بوقائع التعصب والاضطهاد والحق الأذى بالعلماء والمصلحين الدينيين والمخترعين والمكتننين .

على أن الخليفة بعد أن أطاع مُشير السوء عاد فقدم على ما فرط منه في حق الحكمة والحكمة فرجع إلى مراکش ونسخ المنشور الذي أذاعه في حق ابن رشد وصحبه ومحا أثره واشتغل بالفلسفة واسترضى ابن رشد ورفاقه ودعاهم إلى حضرته وقربهم من حظيرته وقدمهم واستمع لهم وأطاع رأيهم ونفذ حزب التعصب والجهل الذي كان سبباً في نكبتهم .

غير أن حياة ابن رشد لم تطل بعد محنته عاماً فلما توفي نقلت رفاقته إلى قرطبة ودفن في مدفن أجداده بمقبرة ابن عباس ويروى أن جثته نقلت على بعير وأصدق الأخبار عن وفاته أنه توفي بمراكش يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة قبل وفاة المنصور الذي نكبه بشهر أو نحوه ودفن بخارجها ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه . وذكر ابن فرقد أنه توفي بعد النكبة الحادثة عليه المشهورة الذكر ودفن بجبانة باب تاغزوت خارج مراکش ثلاثة أشهر وذلك في أول دولة الناصر .

أساتذته

روى عن أبيه أبي القاسم واستظهر عليه الموطأ حفظاً . وأخذ يسيراً عن أبي القاسم ابن بشكوال وعن أبي مروان بن مسرة . وعن أبي بكر بن سمحون وعن أبي جعفر ابن عبد العزيز وأجاز له أبو جعفر هذا وأبو عبد الله المازري الطب عن أبي مروان ابن جربول البلنسى واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق واشتغل بالعلوم وبالطب على أبي جعفر هرون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمة .

الرجال الذين تعلم عليهم والعلوم التي درسها

الفقه : تلقاه على أئمة عهده . الطب : على أبي جعفر هرون . الفلسفة : قيل أنه تلقى علوم الحكمة على ابن باجة ولكن هذا قول ضعيف لأن وفاة ابن باجة توافق بلوغ ابن رشد الثانية عشرة من عمره فقد ولد ابن رشد في سنة ١١٢٦ وتوفي ابن باجة في

سنة ١١٣٨ وهذه سن لا تسمح بتلقى علوم الفلسفة ، قد يكون ابن رشد من النوابغ الذين تظهر نجاحاتهم في العقد الأول من أعمارهم وقد يكون حظى بالتلقى عن ابن باجة ولكن هذا في مجال الافتراض والظنون . والمؤكد ان ابن باجة كان يختلف حتماً الى بيت ابن رشد زائراً فلا يبعد أن يكون قد حدث الصبي وناقشه أو استمع له نبذة محفوظة أو قصيدة مروية فصارت هذه الحادثة وما يكون تكرر من نوعها سبباً لانتساب ابن رشد اليه

ولعل الذي دعا بعض المؤرخين كابن أبي أصيبعة الى هذا القول تسلسل مذهب ابن رشد من مذهب ابن باجة ، على أن هذا التسلسل طبيعي لأسباب كثيرة أهمها اتجاه الفكر في الأندلس وفي العالم في القرن الثاني عشر وتأثير الوسط والمبادئ ، وكانت تربطه بابن طفيل وأواصر المودة وهو الذي فتح له سبل التقدم في بلاط الخليفة وكانت بينه وبين آل زهر الذين اشتهروا بالعلم والفضل والأدب في الأندلس في القرن السادس للهجرة مودة عظيمة ومنهم أبو بكر بن زهر طبيب الخليفة وأبو مروان بن زهر مؤلف كتاب « التيسير » وكانا من أوفى أصدقائه ،

ومنهم أبو بكر بن العربي الفقيه صاحب التصانيف وبالجملة كان ابن رشد مختلطاً بأشهر وأعلم وأفضل أهل عصره .

ومن غرائب المصادفات ان ابن يطار وعبد الملك بن زهر ماتا وابن رشد في سنة واحدة وكان قد سبقهم الى دار الفناء ابن طفيل وأبو مروان بن زهر وقد توفيت الحكمة في أرض أندلس بوفاة هؤلاء العظماء الذين كانوا كالنقش الجليل إطاره تلك البقعة المباركة، أشرقت شمسهم في بداية القرن السادس الهجري وغابت بنهايته وهكذا عمر الحكمة كعمر زهر البنفسج يتنفس من الربيع ثم لا يثبت أن يذبل ولكنه محبوب لعطره ومعز لأنه رمز الأمل الذي لا يموت ! فمن آثار هؤلاء الحكماء نستفيد ومن بحر فضلهم نتعرف ومن ارثهم المقدس الذي تركوا لنا نبني حكمة جديدة أساسها الحب العام وغايتها التسامح الشامل .

أصدقاؤه

أبو عبدالله محمد بن ابراهيم الفقيه وقاضى بجاية وأبو جعفر الذهبي والفقيه أبو الرابع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القرائ .

وقد نكبوا معه لشدة اتصالهم به ، وامتزاج فكره بأفكارهم ومن أصدقائه أبو محمد عبد الكبير وكان مقرباً لدى ابن رشد فاستكتبه واستقضاه أيام قضائه بقرطبة وأبو جعفر ابن هارون النرجالي وهو شيخ أبي الوليد بن رشد في التعاليم والطب وأصله من ترجمالة من ثغور الأندلس .

تلاميذه

أبو عبدالله الندرومي ولد ونشأ بقرطبة ثم انتقل الى أشبيلية وكان قد لحق القاضى أبا الوليد بن رشد واشتغل عليه بصناعة الطب .

وأبو جعفر احمد بن سابق أصله من قرطبة وكان من طلبة القاضى أبي الوليد بن رشد ومن جملة المشتغلين عليه بصناعة الطب . وأبو القاسم الطليسان وقد روى عن ابن رشد انه كان يعرف شعر حبيب والمثنبي ومنهم أبو محمد بن حوط الله وأبو الحسن سهل ابن مالك وأبو الربيع بن سالم وأبو بكر بن جمهور وغيرهم .

نسله

وقد خلف ابن رشد ولداً هو أبو محمد بن عبدالله بن أبي الوليد محمد بن احمد ابن محمد بن رشد وكان فاضلاً في صناعة الطب عالماً بها مشكوراً في أفعالها وكان يقصد الخليفة الناصر ويعالجه . وخلف ابن رشد غير هذا أولاداً اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاة الكور .

المنطق والقرآن

كان متهوراً بمنطق أرسطو وقال عنه انه مصدر السعادة للناس وان سعادة الإنسان تقاس بعلمه بالمنطق وهو يرى عدم نفع « ايساغوجي » لفورفور يوس وكان يهتم بالنحو بصفة كونه قانوناً لجميع اللغات وأرسطو أوجد قانوناً لها في كتابي هرمنوطي والبلاغة .

والمنطق اداة تسهل الطريق الشاقة في الوصول الى الحقيقة التي لا يصل اليها العامة بل بعض الخاصة بفضل المنطق . وقد اتفق أنه وصل الى الحقيقة واكتشف الحق المطلق وذلك بدرس ارسطو ويعتقد أن للدين حقيقة قائمه به ولكنه يبغض علم الكلام لأنه يسمى لاثبات مالا يمكن اثباته بالعقل لأن الغرض الذي من أجله نزل القرآن ليس تعليم الناس ولكن تحسين أحوالهم فليس المطلوب العلم انما المطلوب الطاعة والاستقامة واتباع الطريق السوى وهذه هي غاية الشارع الذي يعلم أن معادة الانسان لا تتم إلا بالمعيشة الاجتماعية

سيرته في القضاء

ولى قضاء قرطبة بعد أبي محمد بن مغيث فخدمت سيرته وتأملت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال انما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة .

وكان قد قضى في اشبيلية قبل قرطبة وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً .

وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً وعنى بالعلم من صغره الى كبره حتى حكى عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله . وروى أنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الامامة دون أهل عصره وكان يفرغ إلى فتواه في الطب كما يفرغ إلى فتواه في الفقه مع الحظ الوافر من الاعراب والأدب . وكان يحفظ شعر حبيب وشعر المتنبي ويكثر التمثيل بهما في محله ويورد ذلك أحسن إيراد . وكان مشهوراً بالفضل مستنياً بتحصيل العلوم . وكان أوحده دهره في علم الفقه والخلاف . وكان متميزاً في عالم الطب وجيد التصنيف، حسن المعاني . حدث القاضي أبو مروان الباجي قال : كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكياً رث البزة قوى النفس وأقبل على علم الكلام والفلسفة وعلوم الأوائل حتى صار

يضرب به المثل فيها . ومن كلامه المأثور « ان من اشتغل بعلم التشريع ازداد إيماناً بالله تعالى . »

عن الأمير النسي نكب ابن رشد في عهده

ويظهر أن يعقوب انتخب لإمارة المؤمنين انتخاباً قد روى ابن الأثير وابن خلكان أن يوسف مات من غير وصية بالملك لأحد من أولاده ، فاتفق رأى قواد الموحدين وأولاد عبد المؤمن على تملك ولده يعقوب فملكوه في الوقت الذي مات فيه أبوه فهذا التقديم في ذاته دليل على اعتراف شيوخ الأمة بفضله وقام بالأمر أحسن قيام ، وهو الذي أظهر أبهة ملكهم ورفع راية الجهاد ونصب ميزان العدل وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع ونظر في أمور الدين والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأقام الحدود حتى في أهله وعشيرته الأقربين كما أقامها في سائر الناس أجمعين ، فاستقامت الأحوال في أيامه وعظمت الفتوحات .

استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية

ومن نوادر عدله أن الأمير الشيخ أبا محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص عمر ولد الأمير أبي زكريا يحيى بن عبد الواحد صاحب إفريقية كان قد تزوج أخت الأمير يعقوب وأقامت عنده ، ثم جرت بينهما منافرة فجاءت إلى بيت أخيها يعقوب ، فسير زوجها في طلبها فامتعت عليه ، فشكا إلى قاضي الجماعة براكش وهو أبو عبد الله محمد ابن علي بن مروان . فاجتمع القاضي المذكور بالأمير وقال له أن الشيخ أبا محمد عبد الواحد يطلب أهله ، فسكت يعقوب وتكرر اللقاء والطلب والسكوت ثلاث مرات وفي الثالثة قال القاضي للأمير « فاما أن تسير إليه أهله وإلا فاعزلني عن القضاء . » فسكت يعقوب ثم استدعى خادماً وقال له في السر « تحمل أهل الشيخ عبد الواحد إليه » فحملت في ذلك النهار ولم يتغير على القاضي ولا قال له شيئاً يكرهه . وهذه حسنة تعد له والقاضي .

وقتل في بعض الأحيان على شرب الخمر وقتل العمال الذين تشكو الرعايا منهم .
 أرسل إليه صلاح الدين رسولا من بني متقذ وهو شمس التوالة عبد الرحمن بن مرشد
 في سنة ٥٨٧ ليستجده على الفرنج الواصلين من بلاد المغرب الى الديار المصرية
 وساحل الشام ، ولم يخاطبه بأمر المؤمنين بل خاطبه بأمر المسلمين ، فعز ذلك عليه
 ولم يجبه إلى ما طلبه منه .

علاقة ابن رشد بالخليفة يوسف بن عبد المؤمن

وهو والد الخليفة يعقوب المنصور وكيف اتصل ابن رشد بالخلفاء بفضل ابن طفيل
 وفيه دليل على حب الخليفة يوسف العلم والعناء .

لما تولى أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي طمع به علو همة إلى تعلم الفلسفة
 فجمع كثيرا من كتبها وبدأ بالطلب فاستظهر به بعض كتبه مما يتعلق بالعلم دون العمل
 ثم تخطى إلى الفلسفة وأمر بجمع كتبها فاجتمع له كثير منها ولم يزل يبحث عن العلماء
 ويقر بهم وكان بلغ به حبه العلم والكتب حتى استباح مصادرتها في بيوت أربابها
 وحملها إليه اغتصابا مع مكافأة أهلها بعد ذلك كما حدث ليوسف أبي الحجاج المراني
 فإنه بعد أن صادر كتبه ولاء ولاية حسنة وكان ممن صحب هذا الخليفة من العلماء
 أبو بكر محمد بن طفيل أحد فلاسفة المسلمين بالاندلس وكان يجلب إلى الخليفة العلماء
 من جميع الأقطار ويحضه على أكرامهم وهو الذي نبهه على ابن الوليد محمد بن أحمد
 ابن محمد بن رشد فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم . (راجع ص ٩٧ من هذا الكتاب)

أول مجلس بين الخليفة يوسف وابن رشد

وكيف استدرجه للتكلم في الفلسفة

روى محيي الدين في كتابه « المعجب » عن القتيبة الأستاذ أبي بكر بندود بن يحيى
 القرطبي تلميذ ابن رشد قال « سمعت الحكيم أبا الوليد يقول أكثر من مرة لما دخلت
 على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل فأخذ أبو بكر يثنى على

ويذكر بيتي وسلفي ويضم فضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألتني عن إسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي « ما رأيهم في السماء (يعني الفلاسفة) أقدمية هي أم حادثة ؟ » فأدركني الحياء والخوف فأخذت أقفل وأنكر اشتغالي بالفلسفة ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ففهم أمير المؤمنين معنى الروح والحياء فالتفت إلي بن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين في هذا الشأن المتفرغين له ولم ينزل يسطفي حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك فلما انصرفت أمر لي بنال وخلعة سنية ومركب .

اقترح الخليفة يوسف

على ابن رشد ترجمة أرسطو وتوسيط ابن طفيل في ذلك

ثم استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول « لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيداً لقرب مأخذها على الناس » فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وانى لأرجو أن تني به لما أعلمه من من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه .

قال أبو الوليد « فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكم أرسطوطاليس » قال محي الدين من عنده « وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكم في جزء واحد في نحو مائة وخمسين ورقة ترجمه بكتاب الجوامع لخص فيه كتاب الحكم المعروف بسمع الكيان وكتاب السماء والعالم ورسالة الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية وكتاب الحس والمحسوس ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في

كتاب مبسوط في أربعة أجزاء وبالجملة لم يكن في بني عبد المؤمن فيمن تقدم منهم وتأخر ملك بالحقيقة غير أبي يعقوب هذا « ١١ »

هذا مجمل أخبار اتصال ابن رشد بالخليفة يوسف بن عبد المؤمن والد الخليفة يعقوب المنصور الذي نكب الفيلسوف قد أوردناه لكامل البحث والاستقصاء .

الأمير يعقوب المنصور وابن رشد

وقد اتجه نظرنا منذ قرأنا كتب ابن رشد وعزمتنا على ترجمته وتلخيص فلسفته إلى المحنة التي أصابته وأسبابها ونتائجها وأثرها في التاريخ الاسلامي وفي تاريخ الفلسفة وعزمتنا على تحقيقها وتحليلها والتدقيق في معرفة أصولها لنصل إلى حقيقة يحسن الوقوف لديها والسكوت عليها .

ولما كان الذي أوقع المحنة بابن رشد هو المنصور بالله يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن الرابع من خلفاء الموحدين أخذنا نبحت في تاريخه لنعلم هل كانت النكبة فعلاً فردياً أملاًه على الأمير ظلمه وحقه وجهله أم كانت فعلاً قومياً يدل على حالة الأمة في أخلاقها وميولها ، وهل كان الأمير سليم العقل والارادة مسؤولاً عن أفعاله مسؤولية تامة أمام التاريخ والأجيال اللاحقة أم كان معتلاً مختلاً لا يسأل عما يفعل ذهبت بعقله سلطة الفرد ونزق الاستبداد وسوء الوراثية وملاهي القصور التي يتغنى فيها أمثاله

فإن الظاهر دل على أن نكبة ابن رشد كانت عملاً عاماً دعت اليه ضرورة سياسية أو دينية أو اجتماعية فأقيمت عليه المدعوى الجنائية وحوكم محاكمة استبدادية وصدرت في حقه عقوبة النفي والتكيل ولم يكن لدينا مصدر لفحص هذه المسألة إلا كتب التاريخ لأن عرب الأندلس لم يتركوا متاحف ولا سجلات ولا ملحقات ولا قيوداً يلجأ اليها السلف كما هي الحال في بعض الممالك الأوروبية على أننا لا نلومهم على ذلك فلو تركوا شيئاً مما ذكر لما أبقى عليه ملوك اسبانيا الذين خلفوهم قد أحرقوا كل ما وصلت اليه أيديهم من آثار العرب الأدبية وبددوا تحت تأثير التعصب الوطني والديني ثروة كانت

تستفيد منها الانسانية أعظم فائدة ، لأجل هذا كانت مصادرنا في هذا البحث محصورة في كتب التاريخ العربية والافرنجية .

تاريخ الأمير الفنى نكب ابن رشد

هو يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي الخليفة الرابع من دولة الموحدين التي أسسها بسوس محمد بن تومرت المتسمى بالمهدي في صدر القرن السادس سنة ٥١٥ هجرية خلف يعقوب أباه يوسف في سنة ٥٨٠ وكانت سنة يوم صار اليه الأمر اثنتين وثلاثين سنة وكانت مدة ولايته ست عشرة سنة وثمانية أشهر وتوفي في سنة ٥٩٥ وله من العمر ثمان واربعون سنة وقد خطه الشيب وكانت أمه رومية اسمها ساحر (كارمن) فبرى من ذلك أنه من نسل مختلط وانه الحفيد الرابع لرجل عصامي من مؤسسي الدول الشرقية في الغرب ويتبع هذا التسلسل تطور في الفرائز والأخلاق يشاهد في الاحفاد .

وكان عهده حافلاً بالحروب والغزوات والفتن ففي سنة ٥٨٠ وهي أولى أيام ولايته خرج الميريقيون بنوا ابن غانية يقودهم علي بن غانية من جزيرة مبرقة قاصدين مدينة بجاية فملكوها وأخرجوا من بها من الموحدين فخرج اليهم يعقوب وهزمهم في حسامة دقيوس . وفي عودته انتقضت عليه مدينة قفصة فحاصرها ودخلها عنوة وقتل أهلها قتلاً ذريعاً .

وفي سنة ٥٨٥ هجم بطرس بن رودريج (بطروبن الريق) على مدينة شلب من الأندلس فملكها فتجهز يعقوب في جيوش ونزل على شلب وأخرج منها بطرس وأخذ من حصون الافرنج حصناً وفي سنة ٥٩٠ انتقض ما بينه وبين الفونس فخرجت خيل الفونس تدوس الحدود والتقى الجيشان في سنة ٥٩١ في «فحص الجديد» وهو مكان بين أشبيلية وطليطلة فهزم الفونس وجنوده وفي السنة التالية هجم على طليطلة وتوغل في أرض الاسبان فطلب الفونس منه هدنة فهادنه عشر سنين

نيتة في غزو مصر

وكان ينوى غزو مصر ويذكرها وما فيها من المناكر والبدع ويقول « نحن انشاء الله مطهروها » ولم يزل هذا عزمه الى أن مات وكانت بينه وبين القونس تلك الهدنة .

قتل أخيه وعمه

وكان له من اخوته وعموته منافسون لا يرونه أهلاً للإمارة فلقى منهم شدة . ولما استوثق أمره عبر البحر بعساكره وسار حتى نزل مدينة سلا وبها تمت بيعته واستجاب له من كان تلكاً عليه من أعمامه ومن ولد عبد المؤمن بعدما ملأ أيديهم أموالاً وأقطعهم الأقطاع الواسعة ثم تركها فطمع في الأمر أخوه أبو حفص عمر وعمه سليمان بن عبد المؤمن فأمر بالقبض عليهما وتقيدهما وحملهما بعد التقييد الى مدينة سلا ووكل بهما من يقوم عليهما وأثقلهما بالحديد وسار حتى بلغ مراکش فكتب إلى القيم عليهما بقتلهما وتكفينهما والصلاة عليهما ودقهما فقتلهما صبراً ودقهما وكتب يعلمه بذلك وقال له « بنيت قبريهما بالكندان والرخام » وجعل يذكر حسنهما فكتب اليه « ما لنا ولدفن الجبابرة إنما هما رجلان من المسلمين فادقهما كيف يدفن عامة المسلمين » وقد استدعت تلك الحروب والفتن نفيه عن مقر ملكه أمداً وأصيب أثناءه بمرض شديد . ففي غيبته ومرضه طمح أخ له ثان اسمه أبو يحيى في الخلافة فقبض عليه وحاكاه وقتله بمحض من الناس وأمر باخراج بقية الأمراء حفاة عراة الرؤوس

أخلاقه

كان شديد الذكاء وكثير الإصابة بالظن لا يكاد يظن شيئاً إلا وقع كما ظن مجرباً للأمور عارفاً بأصول الشر والخير وفروعهما ولى الوزارة أيام أبيه فبحث عن الأمور بحثاً شافياً وطالع أحوال العمال والولاة والقضاة وسائر من ترجع اليه الأمور مطالعة أفادته معرفة جزئيات الأمور فدبرها بحسب ذلك فجرت أموره على قريب من الاستقامة والسداد حسب ما يقتضيه الزمان والأقليم .

سوء مشايبه

روى المؤرخون أن أقاربهم كانوا متهاونين بأمره محقرين له لأشياء كانت تظهر منه في صباه توجب ذلك فبعد أن قتل أخاه وعمه ونكل ببقية الأمراء هابوه وأشربت قلوبهم خوفاً

حبه العدل بين الناس

وكان في جميع أيامه وسيره مؤثراً للعدل متحريراً له بحسب طاقته وما يقتضيه اقلبيه والأمة التي هو فيها وأراد في أول أمره الجري على سنن الخلفاء الأول . وكان يقعد للناس عامة ولا يحجب عن أحد من صغير ولا كبير حتى اختصم إليه رجلان في نصف درهم ففضى بينهما وأمر الوزير أبا يحيى صاحب الشرطة أن يضربهما ضرباً خفيفاً تأديباً لهما وقال لهما أما كان في البلاد حكام قد نصبوا لمثل هذا ، ثم صار يقعد في أيام مخصوصة لمسائل مخصوصة لا ينفذها غيره كأنه محكمة عليا .

ولما ولي أبا القاسم بن بقي القضاء ، كان فيما اشترط عليه أن يكون قعوده بحيث يسمع حكمه في جميع القضايا . فكان يقعد في موضع بينه وبين أمير المؤمنين ستر من ألواح . وكان قد أمر أن يدخل عليه أمناء الأسواق وأشياخ الحضر في كل شهر مرتين يسألهم عن أسواقهم وأسعارهم وحكامهم . وكانت إذا وفد عليه أهل بلد فأول ما يسألهم عن عمالهم وقضاةهم وولاتهم ، فإذا أثنوا خيراً قال اعلموا انكم مسؤولون عن هذه الشهادة يوم القيامة فلا يقول أحد منكم إلا حقا .

حبه الخير

وبنى بمدينة مراکش مستشفى يظن المؤرخون أن ليس في الدنيا مثله ، وتخبر له ساحة فسيحة بأعدل موضع في البلد وأجرى له ثلاثين ديناراً في كل يوم برسم الطعام وما ينفق عليه خاصة خارجاً عما جلب اليه من الأدوية ، وأقام فيه الصيادلة لتجهيز أنواع الدواء وأعد للرضى ثياب ليل ونهار للنوم من جهاز الصيف والشتاء ، فإذا تفرغ

المريض الفقير أمر له عند خروجه بمال يعيش به ريثما يشتغل ، ولم يقصره على الفقراء دون الأغنياء . ولم يقصره على أهل البلاد ، بل كل من مرض من الغرباء يحمل إليه ويعالج إلى أن يشفى أو يموت . وكان يزوره في كل جمعة ويعود المرضى ويسألهم بقول « كيف حالكم وكيف القومة عليكم » وبمناسبة الغرباء تذكر أن جمهورية جنيف في وقتنا هذا تتقاضى من الغرباء ضريبة باسم المستشفى الخيري . ولكنها جعلت العلاج فيه قاصراً على أهل البلاد دون الغرباء .

حبه الصدقة للمنظمة

وكان كثير الصدقة تصدق مرة بأربعمائة الف دينار خرج منها للعامة نحو من نصفها والباقي في القرابة . وقد قسموا مدينة مراكش أرباعاً وجعلوا في كل ربع أمناء معهم أموال يتحررون بها المساكين وأرباب البيوتات . وكان كلما دخلت السنة يأمر أن يكتب له الأيتام المنقطعون فيجمعون إلى موضع قريب من قصره فيختنون ويأمر لكل صبي منهم بمئزر وثوب ورغيف ورمانة .

عدم تصديقه الخرافات

سمع النساء يوماً يمجدن ذكر سلفه ابن تومرت المتسمى بالمهدي ويقن ما معناه بلسانهم « صدق مولانا المهدي نشهد أنه الإمام حقاً » فابتسم استخفافاً بقولهن لأنه لا يرى شيئاً من هذا كله . وكان لا يرى رأيهم في ابن تومرت . وروى أبو العباس أحمد ابن إبراهيم بن مطرف المربي أنه قال له « يا أبا العباس أشهد لي بين يد الله عز وجل أني لا أقول بالعصمة (يعني عصمة ابن تومرت) » وقال له يوماً وقد استأذنه في فعل شيء يفتقر إلى وجود الإمام « يا أبا العباس أين الإمام ؟ »

بنفضه التمليق

روى أبو بكر بن هاني قال « لما رجع أمير المؤمنين من غزوة الأرك وهي التي أوقع فيها بالاقنس وأصحابه خرجنا نلقاه فقدم في أهل البلاد لتكليمه ، فرقت إليه فسألتني

عن أحوال البلد وأحوال قضائه وولاته وعماله على ما جرت عادته فلما فرغت من جوابه سألتى كيف حالى فى نفسى فشكرت له ودعوت بطول بقائه ثم قال لى ما قرأت من العلم ؟ قلت قرأت تواليف الامام أعنى ابن تومرت فنظر الى نظرة المغضب وقال « ما هكذا يقول الطالب ! انما حكمك أن تقول قرأت كتاب الله وقرأت شيئاً من السنة ثم بعد هذا أتلى ما شئت »

حبه العمارة

شرع فى بنىان مدينة عظمى على ساحل البحر والنهر من العدو التى تلى مراكش وقد أتم سورها وبنى فيها مسجداً عظيماً كبير المساحة ، وعمل له مأذنة فى نهاية العلو على هيئة منار الاسكندرية ، وقد تمت المدينة فى حياته وكملت أسوارها وأبوابها وعمر كثيراً منها وهى تسمى فى طولها نحواً من فرسخ وهى قليلة العرض ولم يزل العمل فيها وفى مجدها طول مدة ولايته الى سنة ٥٩٤

حبه الطلبة

نال عنده طلبة العلم ما لم ينالوا فى أيام أبيه وجده ، وانتهى أمره معهم الى ان قال يوماً بحضرة كافة الموحدين بسمهم وقد بلغه حسدهم للطلبة على موضعهم منه وتقريبه إياهم وخلوته بهم دونهم « يا معشر الموحدين أنتم قبائل فمن نابه منكم أمر فزع الى قبيله وهؤلاء الطلبة لا قبيل لهم إلا أنا فهما نابههم أمراً فأننا ملجأهم والى فزعهم والى ينتسبون » فعظم من ذلك اليوم أمرهم وبالغ الموحدون فى برهم وإكرامهم .

احتطاهده اليهود بعد اسلامهم

وفى آخر أيام أبى يوسف أمر أن يتميز من أسلم من اليهود الذين بالمغرب بلباس يختصون به دون غيرهم ، ولم يزالوا كذلك بقية أيامه ومقداراً من أيام ابنه عبد الله . وانما حمل أبى يوسف على ذلك شكه فى اسلامهم ، وكان يقول « لو صبح عندى اسلامهم

لتركهم يختلطون بالخلق في انكحتهم وسائر أمورهم . ولو صح عندي كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذراريهم وجعلت أموالهم نسيئاً للمسلمين . ولكني متردد في أمرهم ولم تنعقد عندنا ذمة ليهودي ولا نصراني منذ قام أمر المصادمة ، ولا في جميع بلاد المسلمين بالمغرب يمة ولا كنيسة . انما اليهود عندنا يظهرون الاسلام ويصلون في المساجد ويقرؤون أولادهم القرآن جارين على ملتنا وسنتنا . والله أعلم بما تكنه صدورهم ونحوه بيوتهم » .

ميله الى التصوف

وبعد قتل أخيه وعمره في السنة السادسة بعد الثلاثين من عمره أظهر زهداً وتقشفاً وخشونة ملبس وما كل وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين صيت وقامت لهم سوق وعظمت مكائهم ، ولم يزل يستدعى الصالحين من البلاد يكتب اليهم يسألهم الدعاء ويصل من يقبل صلته بالصلوات الجزيلة . ولما خرج الى الفزوة الثانية (٥٩٢) كتب قبل خروجه الى جميع البلاد للبحث عن الصالحين والتمين الى الخير وحماهم اليه . فاجتمعت له منهم جماعة كبيرة كان يجمعهم كلما سار بين يديه فاذا نظر اليهم قال من عنده « هؤلاء الجند ، لا هؤلاء ! » ويشير الى المسكر ، ولما رجع أمر لهؤلاء القوم بأموال عظيمة .

معاربته مذهب مالك

أمر باحراق كتب مذهب مالك ، وشهد بعض المؤرخين بمدينة فاس أنه كان يؤتى من كتب المذهب بالاحمال فتوضع ويطلق فيها النار . وكان قصد الأمير في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة ، وهذا المقصد بعينه كان مقصداً إليه وجده الا أنهما لم يظهرهما وأظهره يعقوب وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة

مدينة قرطبة

التي نشأ فيها ابن رشد

قرطبة عاصمة مقاطعة تعرف باسمها بملكمة الأندلس بإسبانيا واقعة في جنوب سطح جبل سيارامورينا وعلى الضفة اليمنى لنهر الوادي الكبير وتبعد ٧٥ ميلاً عن أشبيلية ، أسسها الرومان وجعلها العرب بأسوار وقلاع وقصور وشادوا بها المساجد والمعاقل والجسور واكبرها من الجنوب جسر عظيم جمع بين جلال البناء الروماني واتقان الهندسة العربية وجمال الدقة الأندلسية ، نجلوه على ستة عشر عقداً ، وهو الذي يطلق عليه اسم « قنطرة الوادي » وكان بها لأمرء الأندلس قصر فخم يقصر البيان عن وصفه لا يقل في الحسن عن الحمراء . وأسس عبد الرحمن الأول جامعها الأعظم في مكان هيكلك روماني . والمسجد لا يدل ظاهره على جماله الداخلي الذي ينطق بالمثل الأعلى لفن العمارة العربي في أوروبا .

كانت قرطبة منذ نشأتها عزيزة الجانب فقد استوطنتها أشراف الرومان واطلقوا عليها اسم « قرطبة الشريفة » لكثرة من أظلت من العظماء . ويظن المؤرخون انها قرطاجنية الاسم والتكوين ، وجاء عليها حين كانت أعظم مدن اسبانيا شأنًا وأوفرها سكانًا وأوسعها رزقًا وأقواها حصونًا وأعرضها جاهًا . وروى أن قيصر حاصرها وقاسى في سبيل اخضاعها أهوالاً فلما وقعت له بعد موقعة « اوندا » اعمل السيف في رقاب ٢٠٠٠٠ من رجالها

ولما دخل العرب أرض اندلس الحقوها بخلافة دمشق ثم لم تلبث ان صارت عاصمة ملكهم . ويقول المؤرخون انها في أيام مجدها كان بها ٢٠٠٠٠٠ منزلاً ، و ٦٠٠ مسجدًا ، و ٩٠٠ حمامًا ، ومكاتب عامة كثيرة ، ويتبعها ثمان مدن و ٣٠٠ بلد و ١٢٠٠٠ ضاحية

وقد أنجبت قرطبة في كل أجيالها رجالاً عظاماً، ففي عهد الرومان ولد فيها لوكان وسنيكا وفي عهد العرب ابن رشد وأساتذته وتلاميذه وابن حزم عدا عدداً من القواد والمصورين والكتاب والصالحين . وبما يدعو الى أسف أهل الفنون والمؤرخين أن الأسبان بعد زوال دولة العرب جعلوا قصر الخليفة حجباً وقلبوا المسجد كنيسة

وقد عاب شارل الخامس رجال الدين وانبهم في رسالة مشهورة منها « لقد بنيت في مكان المسجد ما كنتم تستطيعون تصديره في أية بقعة أخرى ، ولكنكم أتلقم شيئاً فذا لم يكن له في العالم مثيل » ان الكاتدرائية جميلة حقاً ولكن أين المسجد يسند ساحاته العظمى ١٢٠٠٠ عموداً، بل أين التسعة عشر باباً المصنوعة من البرنز، بأيدي صناع حذقوا تشكيل المعادن والتصوير فيها وهم من أهل دمشق نزحوا الى الأندلس فيمن نزح اليها من مهرة المشاركة ١

وأين الخمسة آلاف مصباح تضاء بزيوت عطرية فتملأ الفضاء نوراً وعبقاً . أما المحراب المسبح فقد كان مستقفاً بدائرة من المرمر الأبيض مزينة بالذهب والزجاج الملون ومرصعة بالحجارة الكريمة ومنمقة بقباشاني يزينطة فكانت تلك الدائرة المرمرية لصفاتها وحسن زينتها أشبه بقبة من الزلزل

ويظهر أن قرطبة لم تشهد عهداً أسعد من عهد عبد الرحمن الثالث (الناصر لدين الله) فقد كانت عاصمة ملكه في أعلى درجات النجاح المادى والتقدم المعنوى . وكان للمال والزراعة والتجارة من الشأن ما كان للفنون والعلوم والفلسفة . وعدد سكان قرطبة لعهد كعدد سكان القاهرة لعهدنا هذا وبها إذ ذاك ٣٠٠٠ مسجد و ١١٣٠٠٠ بيتاً و ٣٠٠ حماماً و ٢٨ ضاحية . فلم يكن في العالم الاسلامى مدينة تضارعها أو تفوق عليها غير عاصمة الرشيد والمأمون فكانت بغداد في الشرق وقرطبة في الغرب مثل باريس ولندن في عصرنا هذا .

أما قوة الخليفة فكانت تعادل قوة الملوك العظام لعهدنا فكان له أسطول عظيم ضمن له السيادة في بحر الروم فجعله بحيرة أندلسية . وسهل له الاستيلاء على سيوتا وهي إذ ذاك

تبادل جبل طارق أو بورت سعيد . وكان له جيش عرمرم منظم عده المؤرخون أفرج جيوش العالم وأجملها وهو الذي سوده على أهل الشمال من الاسبان . وكان أعظم ملوك الأرض يخطبون مودته ويرجون معاهدته فورد على بلاطه سفراء الدول من امبراطور القسطنطينية وملوك ألمانيا وإيطاليا وفرنسا

ومما يذكر للخليفة بالفضل ان مجلسه كان مؤلفاً من أئمة المسلمين ورؤساء الأديان الاخرى بغير تمييز . وكانت بقرطبة مدرسة جامعة من أشهر جامعات الدنيا مقرها بالمسجد الأعظم الذي سبق ذكره حيث كان فطاحل العالم الاسلامي شرقاً وغرباً يلغون الدروس على الطلاب الواردين الى حلقاتهم من كل فج فكان أبو بكر بن معاوية القرشي يحدث وأبو علي القالي البغدادي على أماليه الشهيرة وهي كنز شعر وتاريخ وأمثال وفقه لغة وأدب وكان ابن القطيعة أشهر نحاة الأندلس يلقي الطلاب قواعد النحو والصرف وهكذا كان لكل علم وفن استاذ من الأئمة المتأخرين فيه لا يقلون قدراً عن ذكرنا على سبيل التمثيل والتدليل

وعد طلاب العلم بالجامع الأعظم بقرطبة بالألوف وأساتذتهم بالآلاف ومعظمهم يتصدون تحصيل الفقه وبعضهم يدرسون الحكمة فالسجد الأعظم كان منذ الف سنة مثل الجامع الأزهر شهرة ومكانة ويفضله في أمرين الأول جماله الذي أبرزه أهل الفنون والثاني تخرج الفلاسفة أمثال ابن رشد والأزهر لم يخرج لنا منذ تأسيسه الى الآن احداً يداني هذا الحكيم أو يقرب منه في الفضل وسعة العلم وجليل المنفعة للدين والدنيا معاً.



نكبة ابن رشد

كلمة عامة

كان ابن رشد ممتازاً بالحكمة والعلم وشرف المنبت وازداد مجداً بتغربه من الخليفة يوسف أبي يعقوب الذي عرف قدره وفضله على غيره من قرنائه وفضلاء عصره وعلى ولده المنصور يعقوب

وكل رجل ممتاز لا يأمن حسد معاصريه ومعاشريه ولا ينجو من غيظهم وانتقامهم مهما كان نافعاً، وطيب القلب حسن النية بعيداً عن الأذى وربما كانت خصاله الطيبة سبباً في اشتداد البغضاء ومرارة الحقد. وأظن هذه الحال في الشرق أظهر منها في الغرب وقد تكون في المسلمين أقوى منها في غيرهم.

ويظهر أن أعداء ابن رشد حاولوا النكابة به المرة بعد المرة ففشلوا في أول الأمر لأن الخليفة المنصور كان في بداية عهده محباً للفلسفة مجاهراً بذلك. فكادت سوق السعائيات ولكن الأعداء (لا كانوا) لا يسأمون من الانتظار ويرقبون أوقات المضرة فلما تمحوات نفس المنصور عن الحكمة والحكمة بسبب ما لحقه من التطور العقلي الذي حجب إليه التصوف والاتجاء إلى الأولياء والزهاد، كان ابن رشد قد علا نجمه في أفق المجد بما ظهر من فضله في التأليف في الفلسفة وسعة علمه ودقة عمله في الطب وعلو كعبه في الشريعة والقضاء وتلك مواهب ثلاث لم تجتمع لرجل واحد في وقت من الأوقات

وكان ابن رشد إذ ذاك في السبعين من عمره فتحركت أحقاد أعدائه وقد رأوا الفرصة سانحة بانصراف المنصور إلى مشايخ الطرق الصوفية فتسلح هؤلاء الأعداء وأنصارهم من حاشية الأمير (كعادتهم وعادة من مضى قبلهم ومن أتى وسيأتي بعدهم من أعداء حرية العقل الإنساني) بسلاح المدافعة عن شريعة الإسلام، وكان المنصور مقيماً بمدينة قرطبة وقد امتد بها أمد الإقامة وانبسط الناس لمجالس المذاكرة فتجددت للأعداء آمالهم وقوى تأليبهم واسترسالهم فأدلو بمخيفتهم وأوضحوا للأمير ما شاءوا من

« سيئات » أبي الوليد بن رشد في مؤلفاته فقرئت في مجلس الأمير وتداولت أغراضها ومعانيها وقواعدها وتمكن الأعداء والحساد من تخريبها بما دلت عليه أسوأ مخرج . وقد ذيلوها بمكرهم وسوء طويتهم حتى هاجوا غضب الأمير وأيقظوا قوة الشر الكامنة في نفسه بحجة المدافعة عن شريعة الاسلام ويظهران وقيعتهم بأبن رشد كانت علانية في مجلس الأمير فان أحد المؤرخين يقول « فلم يمكن عند اجتماع الملأ الا المدافعة عن شريعة الاسلام »

ويظهر أيضاً ان أعداء ابن رشد طلبوا الى الخليفة اهراق دمه لتنجو شريعة الاسلام من شر ابن رشد وتعلمو بخير هؤلاء المدافعين عن كيانهما الحائذين عن حياضها ! ولكن الخليفة استعمل الرأفة « وآثر فضيلة الابقاء وأعمد السيف التماس جميل الجزاء » .

أعداء ابن رشد

ومن أعداء ابن رشد الذين جاهدوه بالنسافة والمجاهرة القاضي أبو عامر يحيى ابن أبي الحسين بن ربيع وقد نافره لغير علة ظاهرة . وعلى ذلك النفور كان أبناء القاضي أبو القاسم وأبو الحسين والقاضي أبو عبد الله والخطيب أبو علي بن حجاج وغيرهم فلما أخذ أعداء ابن رشد للحملة عليه عدتهم آثروا أن يحشروا معه فريقاً من أصدقائه ومريديه وتلاميذه لتكون محنة الحكمة شاملة ونكبة الحكماء عامة . وأشاروا على المنصور أن يصنع غضبه بصبغة الدفاع عن الملة لتكون النكاية بالحكماء أشد واللوم على الوقبة بهم أخف . فأمر المنصور طلبة مجلسه وقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملأ بأن ابن رشد ومن معه مرقوا من الدين وانهم استوجبوا اللعنة جهاراً .

شركاء ابن رشد

أما أصدقاء ابن رشد الذين أضيفوا إليه فهم الفقيه أبو عبد الله بن ابراهيم الأصولي فقد لف معه في حريق السلام ، لأشياء نُقمت عليه في مجالس المذاكرة وفي أثناء كلامه مع توالي السنين والأيام ، وأبو جعفر الذهبي الفقيه وأبو الرابع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القرأي .

أسباب النكبة

تضارب المؤرخون في ذكر النكبة التي أصابت للحكمة في شخص ابن رشد ومدرسته ومعظم المؤرخين يرغبون في ردها إلى أسباب مادية مخصوصة أغضبت الخليفة ولكن واحداً أو اثنين منهم يحومان حول السبب الحقيقي ويسمحون بأنه قدّار أحدهما : « وكان لما سببان ؛ جلي، ونحى . فأما سببها الجلي وهو أكبر السببين : فإن الحكيم أبا الوليد رحمه الله أخذ في شرح كتاب الحيوان لأرسطاطاليس صاحت كتاب المنطق فهدبه وبسطه أغراضه وزاد فيه ما رآه لائقاً به . فقال في هذا الكتاب عند ذكره الزرافة وكيف تتولد وبأى أرض تنشأ » وقد رأيتها عند ملك البربر « جازياً في ذلك على طريقة العلماء في الأخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك . ومنحىوا الكتاب من الأطراء والتعريف وما جانس هذه الطرق فكان هذا مما أحقهم عليه غير أنهم لم يظهروا ذلك ، وفي الجملة فاتها كانت من أبي الوليد غفلة » .

وقال مؤرخ آخر « ان قوماً من مناوئيه من أهل قرطبة ، ويدعون معه الكفاة في البيت وشرف السلف سموا به عند أبي يوسف ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم « فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة » فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة . فلما حضر أبو الوليد رحمه الله قال له بعد أن نبذ إليه بالأوراق أخطأك هذا ؟ فأنكر . فقال أمير المؤمنين « لمن الله كاتب هذا الخط » وأمر الحاضرين بلعنه ، ثم أمر بإخراجه على حال سيئة وإبعاده وإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم وكتبت عنه الكتب إلى البلاد بالنقدم إلى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة وباحراق كتب الفلاسفة كلها إلا ما كان من الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار وأخذ سميت القبلة فانتشرت هذه الكتب في سائر البلاد وعمل بقتضاها

ثم لما رجع الأمير إلى مراکش نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراکش للاحسان إليه والعفو عنه . فحضر ابن رشد إلى مراکش فمرض بها مرضه الذي مات منه في آخر سنة ٥٩٤ هـ وقد ناهز السبعين ، ثم توفي أمير المؤمنين في غرة صفر الكائن في سنة ٥٩٥ هـ .

وقل آخر : ومن أسباب نكته اختصاصه بابي يحيى المنصور وإلى قرطبة . وحدث الشيخ أبو المحسن الرعي عن شيخه أبي محمد عبد الكبير أن هذا الأخير اتصل بابن رشد المتفلسف أيام قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه ابن رشد واستقضاء فقال أن هذا الذي ينسب إليه ما كان يظهر عليه ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه وما كدت آخذ عليه قلعة إلا واحدة وهي عظمى الفلوات وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على السنة المنجمة أن ربيعاً غاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك السنة تهلك الناس واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه واتخذوا الاتفاق تحت الأرض توقياً لهذه الريح

ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى وإلى قرطبة إذ ذاك طلبتها وفأوضحهم في ذلك وفيهم ابن رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ وابن بندود فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات انكواكب قال أبو محمد عبد الكبير وكنت حاضراً قلت في أثناء المفاوضة ان صح أمر هذه الريح فهي ثنية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد إذ لم تعلم ريح بعدها يم أهلها قال فأنبرى إلى ابن رشد ولم يتألك ان قال والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط في أيدي الحاضرين واكبوا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه »

العقاب والعفو

مجلس المحاكمة

احضر ابن رشد وأصحابه الى المسجد الجامع الأعظم بقرطبة وقد عقد الخليفة مجلسه ونهض القاضي ابو عبد الله بن مروان والقي خطبة هي أشبه الكلام بمرافعة المدعى العام ، وقد يكون الغرض من ندب هذا القاضي في تلك الفرصة رفع الدعوى على ابن رشد .

مرافعة القاضي ابي عبد الله

قال : ان الأشياء لا بد في كثير منها أن تكون لها جهة نافعة وجهة ضارة كالنار وغيرها فمق غلب النافع على الضار عمل بحسبه ومتى كان الأمر بالضد فبالضد

التهمة

ثم قام الخطيب أبو علي بن حجاج وعرف الناس بما أمر به من أنهم (أى ابن رشد وصحبه) قد مرقوا من الدين وخالفوا عقائد المؤمنين باشتغالهم بالفلسفة وعلوم الأوائل فنالهم ما شاء الله من الجفاء ، وتفرقوا على حكم من يعلم السر وأخفى .

الحكم

أمر أبو الوائيد بسكنى اليسانة بقول من قل انه ينسب في بني اسرائيل وانه لا يعرف له نسب في قبائل الأندلس .

في أن ابن رشد لم يدافع

ولم يذكر المؤرخون ان ابن رشد أو أحد أصحابه طلب أن يتكلم عن نفسه أو طلب اليه الخليفة ذلك وفي هذا شناعة لأنه حرم حق الدفاع . وإذا ذكرنا دفاع فيلسوف عن حرية فكره بمخطر ببالنا دفاع سقراط لدى قضائه بأثينا قبل محاكمة ابن رشد بستة عشر قرناً فنتملكنا عاطفتان الأولى عاطفة حق على أعداء العقل الذين لم ينفكوا

فجار يون حرية الفكر من أبعد العصور، وأقدم الأجيال . والثانية عاطفة اعجاب بهؤلاء العرب المتحضرين الذين كانوا أعدل وأرحم من اليونان في القرن الرابع قبل المسيح علي ما بين الأمتين من الفروق في المدنية والتور . فأن قضاة ابن رشد اكتفوا بإعادة مؤلفات . أما قضاة سقراط العظيم فلم يشفقوا على شيخوخته ولم يخشعوا أمام جلال حكمته وجمال خلقه وأسلموه للجلاد فسقاه كأس الردى علي مرأى ومسمع من أهله وأحبابه ومريديه وتلاميذه ، بل كان عرب الأندلس أشفق وأعدل من معذبي « جاليليه » في القرن السابع عشر بعد السيد المسيح ، وأرحم بكثير من أهل جنيف وعلى رأسهم « كالفن » إذ أحرقوا في مدينتهم في نصف السادس عشر « ميشل سبرقيه » لاكتشافه الدورية الدموية ..

ولكن هذا لا يقلل من غضبنا على الذين حاكوا ابن رشد فان الاضطهاد مرذول في كل زمان ومكان وأنصاره محقرين وملعونون بكل لسان ما داموا يتسلحون بالدفاع عن الدين في محاربة العقل ، فان ذلك حق يراد به باطل لأن الدين لم يأمر بالتعذيب والقتل والنفي في سبيل نصرته . ولكن الجهال وأهل الضلال والفتن هم الذين يشفون غليلهم ويثلجون صدورهم المتقدة بنار الغيظ والحسد باسم الدين والملة والشريعة وهي منهم بريئة .

تفسير الشعر في محاربة الفلسفة

عوقب ابن رشد وأصحابه بالنفي بعد التعذيب والتعنيف ، ثم كتبوا في حقهم منشوراً شديداً للولايات وراء البحر ، ثم منحروا الشعر في محاربة الفلسفة ، فقام الحاج أبو حسين ابن جبير وقد حفظ لنا التاريخ اسمه ونظمه في تلك القضية ، وللتاريخ عجائب وخوارق وهذه من غرائب قاته لم يحفظ أسماء كثيرين من أهل الفضل والفن في مواضع كانوا بها آحق وأجدر بخلود الذكر

قال الحاج :

الآن قد أيقن ابن رشد ان تواليه توالف
يا ظالمًا نفسه تأمل هل تجد اليوم من توالف

لم تازم للرشد يا ابن رشد . لما علا في الزمان جدك .
وكنيت في الدين ذابرياء . ما هكنا كان فيه جدك .

كان ابن رشد في مدى غيه قد وضع الدين بأوضاعه
فالحمد لله على أخذه وأخذ من كان من أتباعه

فذا القضاء بأخذ كل مضلل متخلف في دينه متردد
بالمنطق اشتغلوا قليل حقيقة ان البلاء موكل بالمنطق

وقال يمدح المنصور ويذكر أدوار القضية :

بلغت أمير المؤمنين مدى لنا لأنك قد بلغت ما نؤمل
قصدت الى الاسلام تعلل مناره ومقصودك الأسنى لدى الله قبل
تداركت دين الله في أخذ فرقة بمنطقهم كان البلاء الموكل
اقتهمو للناس يبرأ منهم ووجه الهوى من خزيهم يتهلل
وأوعزت في الأقطار بالبحث عنهم وعن كتبهم والسعى في ذاك أجل
وقد كان للسيف اشتياق اليهم ولكن مقام الخزي للنفس أقتل
وآثرت درء الحد عنهم بشبهة لظاهر اسلام وحكمك أعدل

وهذا ما أردنا الاستشهاد به من شعر ابن جبير في الموضوع وله غير ذلك ضربنا
عنه صفحا .

كلمة عن ابن جبير

أبو الحسن محمد بن محمد بن جبير الاندلسي البليسي كان من أهل المنزلة العالية في الغرب بالعالم والأدب والشعر . رحل في أواخر القرن السادس للهجرة ثلاث رحلات وزار مصر والشام والحجاز والعراق وصقلية وأقام في الاسكندرية يحدث الى أن توفي في أواخر القرن السادس وطبعت رحلته في ايدن مرتين وترجمت الى الفرنسية والاطالية وأخباره في الاحاطة باخبار غرناطة ص ١٦٨ ج ٢ .

وكان من أبلغ شعراء الاندلس وانصهم دياجة وأصدق شعراء العرب قصداً وأسلمهم قلباً وأقوام ايماناً وأصحهم عقيدة ويشهد الشعراء الأقدمون والمحدثون بفضلهم وأصدق دليل على حجة شهادتهم قصيدته التي يصف بها الأماكن المقدسة التي قصدها لأداء فريضة الحج . وكان ابن جبير من معاصري ابن رشد ولا نعلم أن الذي دعاه الى هجاء ابن رشد رغبه في تمليق أمير كبير ومجرد الافتخار بظاهر المدافعة عن الدين وإنما الذي دعاه الى الوقوع في هذا الخطأ شدة ايمانه وصحة عقيدته ولا يستطيع مؤرخ معتدل أن يلوم ابن جبير على انه لم يفهم فلسفة ابن رشد لأن طريق الشعر والدين غير طريق العلم والحكمة ولا نملك إلا الأسف على تلك الهفوة من أديب جليل يعد من أئمة الشعر العربي وكبار المؤلفين والسامعين .

أقصى ما أصاب ابن رشد في أثناء نكبه

يظهر أن أقصى ما أصيب به ابن رشد في ابان محنته تألب العامة عليه وعلى ولده وتصديهم الى سبهما والاعتداء عليهما . والعامة في كل زمان ومكان خصم ثالث يدخل بين الملوك ورجال الدين والفلاسفة الذين يتنازعون القوة فيما بينهم والعامة أنفسهم هم الذين يسعى المتنازعون للسيادة عليهم فالملوك ورجال الدين يتطالبون القوة الدنيوية التي لا تقوم إلا على الجهور والحكام يتطالبون القوة العقلية التي تقوم على تنويرهم

أخبر أبو الحسن بن قطرال عن ابن رشد أنه قال « أعظم ما طرأ على في النكبة اني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه »

المنشور

لم يكتف المنصور أو محرضوه بما لحق ابن رشد وأصحابه من الموم والتأنيب في مجلس المحاكمة وما تلاهما من عقوبة النقي التي وقعت بغير دفاع فشأت الأحقاد أن يذاع أمر التشهير بابن رشد في سائر البقاع فأمر المنصور كاتبه أبا عبد الله بن عياش أن يكتب منشوراً الى مراکش وغيرها بما حدث لابن رشد في هذه القضية وكاتب المنشور هو كاتب سر الخليفة وكاتب يده واسمه أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عياش من اهل برشانة (لعلمها برسلونه) من اعمال المرية في بلاد الاندلس ولم يزل هذا الرجل كاتباً للمنصور ولابنه محمد ولابن ابنه يوسف وقد عمر طويلاً وتوفي في شهر سنة ٦١٩ وافرد أبو عبد الله المذكور بالمهارة وحسن السبك ولم يكتب خلفاء بني تومرت منذ قام أمرهم من عرف طريقتهم ومصب في قلوبهم وجرى على مبيعهم وأصاب ما في أنفسهم كأبي عبد الله المذكور لأنه كانت لهم طريقة تخالف طريقة الكتاب . ويظهر انه كان يلبس لكل حال لبوسها ويمجاري كل أمير في ميوه ومقاصده والا ما تمكن من الانفراد بثقتهم وخدمة ثلاثة أو أربعة من خلفائهم فكان عبد الله هذا كبعض رجال الخاشية في بعض بلاد الشرق يصلحون لكل عهد ويخضعون كل جالس على العرش ويثبتون في مراكزهم مهما تغلبت الحوادث وتحولت الأحوال وتغيرت المبادئ والأطوار فهم هم الخدم المخلصون والصحابة المقربون والله أعلم بما يظهر وبما يعطون

نص المنشور

« قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام ، واقرن لهم عوامهم بشغوف عليهم في الأفهام ، حيث لا داعي يدعو الى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا في العالم صحفا ما طام من خلاق ، مسودة المعاني والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتبينها قباين الثقلين ، يوهنون أن العقل ميزاتها والحق برهانها . وهم يتشعبون في القضية الواحدة فزقوا نواشيتهم فيها شواكل ، وطرقا اذكيما بأن الله خلقهم للنار ويعمل أهل النار يعملون فيلحقوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون ؟ ولشأن منهم في هذه الخنجة البيضاء شياطين أناس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون ، يوحى بعضهم الى بعض ، وتخرف القول غرورا . ذلوا شهادتك بما فعلوا فقدروهم وما يفترون ، فكانوا عليها أضرب من أهل الكتابية . وأبعدا عن ربهم بالرجعة الى الله والمآب . لأن الكتابي (١٤١) يجتهد في ضلال ويحصد في كلال . وهؤلاء نجدهم التعطيل وقصا ازام التوبة والتخيل دبت عقاربهم في الآفاق برجة من الزمان الى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الذهر قصبنا لهم على شدة حروبهم وأعلى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما أملى لهم إلا ليزد ادواء ايمانهم وما بأهلوا إلا يأخذم الله الذي لا اله الا هو وسع كل شيء علما .

« وما زلتنا وصل الله كرامتكم . نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة الى ما يقربهم الى الله سبحانه ويدنيههم فلما أراد الله قطيعة عمايتهم وكشف غوايتهم وقفت لبعضهم على كتب منسورة في الضلال موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالاعراض عن الله ليس منها الايمان بالظلم ، وحججها منها بالحرب الزيون في صورة السلم ، مرلة للأقدام ، وهم يدب في باطن الاسلام أسياف أهل الصليب دونها مغولة وأيديهم عما يناله هؤلاء مغولة فانهم يوافقون الأمة

في ظاهرهم وزينهم ولسانهم ويخالفونهم بباطلهم وغيهم وبيئاتهم فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين ، نبذناهم في الله نبذ النواة وأقضيئناهم حيث يقضى البغضاء من النواة وأقضيناهم في الله كما اتانحب المؤمنين في الله وقلنا اللهم ان دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين وهؤلاء قد صرفوا عن آياتك وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك فباعد أعيانهم وألحق بهم أشياعهم بحيث كانوا وأنصارهم ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الالام بالسيف في مجال ألسنتهم والإيقاظ بجذبه من غفلتهم وتبينتهم ولكنهم وقفوا بحزى والهون ثم طردوا عن رحمة الله ولورؤدوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون

فالعذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الايمان حذرهم من السموم السارية في الأبدان ومن عثرته صلى كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه واليهما يكون مآل مؤلفه وقارته ومآبه ومتى عثر منهم على نجد في غلواته عم عن سبيل استقامته واهتدائه فليعاجل فيه بالشقيف والتعريف ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ! وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون أولئك الذين حبطت أعمالهم أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون والله تعالى يظهر من دنس الملحدين أضغاثكم ويكتب في صحائف الأبرار تضافرهم على الحق واجتماعكم انه منكم كريم اه المنشور

بعد المحاكمة

بعد المحاكمة ، وتحرير المنشور ، وإرساله إلى أطراف الدولة ، ونظام القضاة في ذم ابن رشد ، والطمع في عقيدته ، قيل أن ابن رشد نفي إلى اليسانة (Lucena) ولكن مدة العقوبة لا تعلم بالدقة

ومعظم المؤرخين على رأى أن المحنة وعقوبتها والعفو عنها لم تطل أكثر من سنة فقد ذكر شيخ الشيوخ تاج الدين « لما دخلت الى البلاد (يعنى الأندلس) سألت عن

ابن رشد قيل أنه مهجور في داره من جهة الخليفة يعقوب ولا يدخل عليه أحد ولا يخرج هو إلى أحد هـ وهذا نوع من الاعتقال السياسي لأن ابن رشد على هذه الرواية لزم بيته واستقر في كسر داره فسأل تاج الدين عن السبب قالوا رفعت عنه أقوال رديئة ونسبت إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل وروى تاج الدين أن ابن رشد مات وهو محبوس بداره بمراكش في أواخر سنة ٥٩٤ هـ

ولكن الراجح عندنا أن جماعة من الأعيان باشيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه فرضى المنصور عنه وعن سائر الجماعة من أصحابه ومريديه وتلاميذه الذين عزيقوا معه وشفعوا لهم وطلبوا العفو عنهم وكان ذلك في سنة ٥٩٥ هـ فرضى المنصور عنهم وشملمهم بعفوه وقرب ابن رشد .

وجعل أبا جعفر الذهبي مزوار الطلبة ومزوار الأطباء أي تقيماً للطائفتين جميعاً وكان يقول عن أبي جعفر الذهبي استرضاء له أنه كالذهب البرز الذي لم يزد في السبك الأجودة يشير بذلك إلى أن النكبة انضجت الذهبي كأن الحكماء في حاجة إلى الحبس والنفي ليستحقوا ثناء الملوك وأعجابهم !

خلاصة عامة

كان الخليفة المنصور في أول أمره أميراً عاقلاً عادلاً محباً للحكمة والحكماء . وكانت حاشيته منهم كما كان أبوه من قبل قشاً على أكرامهم وتبجيلهم وفي أواخر أيامه تغير وتصف وقرب الأولياء والزهاد . وأعرض بعض الأعراض عن الفلسفة فاتهمز أعداء ابن رشد هذه الفرصة ووشوا به وتلاميذه ومريديه وأقنعوا المنصور بأن إطلاق الحرية للفلاسفة يقولون ويكتبون ما يشاءون مضر بالدولة والدين ورسما له طريق الإضرار بهم فأطاعهم وتبع خطتهم متقاداً لا مختاراً وتلطف في العقاب فاكتمى بالنفي المؤقت ثم ندم فعفا وأصلح واسترضى فهذه النكبة كلها لم تكن إلا مظهراً من مظاهر الانتقام والحسد وقد وجد الحاسدون والحاقدون مجال الدسائس واسعاً فنفثوا سمومهم وشفوا غليهم ثم استبان الخليفة الحق فتاب .

مؤلفات ابن رشد

لم يثبت البحث التاريخي أن ابن رشد ألف كتاباً من كتبه قبل السنة السادسة والثلاثين من عمره وليس في هذا غرابة لأن الاستعداد في الطب والفقه والحكمة يقتضي أعماراً طويلة ولم يكن ابن رشد من المبتدعين الذين وضعوا كتباً في أمور لم يسبقوا إليها مثل الشعراء أو كتاب القصص ولكنه كان عالماً والعالم يحتاج قبل التدوين إلى التمحيص والتحقيق ويجدر بالذكر أنه منذ بدأ بالتأليف لم يقف به عقله القوي وأراد الغلبة عن الاستمرار في طريق الفكر فتغنى ما بقي من عمره الحافل بجبال الأعمال في التدريس والبحث والتدوين وقد ذكر رينان عن فهرست عربي في خزانة اسكوريال ثلثي وسبعين رسالة أو كتاباً في الفلسفة والطب والفقه وعلوم الكلام وذكر ابن أبي أصيبعة منها خمسين كتاباً ولم يذكر ابن الأبار إلا أربعة كتب وبعده اكتفى بأشهرها

الكتب المطبوعة بالعربية

- (١) تهافت التهافت
- (٢) فصل المقال
- (٣) الكشف عن مناهج الأدلة
- (٤) القسم الرابع من وراء الطبيعة
- (٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد

وله بعض كتب عربية مخطوطة سيأتي ذكرها وما عدا ذلك من كتب موجودة أما باللاتينية أو العبرية ومطبوع بأحدهما وتوجد مجموعة مخطوطة لبعض كتبه الفلسفية بالعربية في دار كتب أوفيتشي بفورانس بإيطاليا رتبها صيف عام ١٩١٠ .

تاريخ وضع مؤلفاته

للسن التي يكتب فيها المؤلف كتبه تأثير عظيم وقد عني بالبحث في ترتيب مؤلفات ابن رشد على حسب السنين التي وضعت فيها فوصلنا إلى النتيجة الآتية ، وسلاحظ

حوالى السنة ٣٦ من عمره وضع الكليّات في الطب

ويبقى بعد هذا الجدول مما لم يمكن ضبط تاريخ وضعه من مؤلفات ابن رشد ما يأتي :

- (٢) الطبيعة والسماء

- (٣) النفس

- (٤) ما بعد الطيبة

وما عداها من كتب أرسطو لا يوجد له إلا الشرحان الوسط والصغير ومن كتب

أرسطو مما لا يوجد له شرح (١) الحيوان و(٢) السياسة ومجموعها عشرة كتب وشرح

الحیوان مقتود وذکره عبد الواحد وابن أبی اصیبة وواضع فهرست اسکوریال

ولم يشرح ابن رشد سيامة أرسطو وقال في مقدمة الشرح الوسط للاخلاق أنه لم ير

ترجمة عربية لسياسة أرسطو في بلاد المغرب ولما أخذ في شرح جمهورية أفلاطون قال أنه لم يشرع فيها إلا لأن كتب أرسطو في السياسة لم تصل إليه ولو وصلت لاستغنى بها عن الجمهورية وهذا يدل على عدم الملمة بأدب اليونان لأنه لو ألم بها لعرف أن ما دونه أرسطو في السياسة كان نذراً وأنه كان مقلداً لأفلاطون فلم يكتب شيئاً يداني الجمهورية جمالا وحكمة ولاجل تقريب موضوع المؤلفات لقهر القاري. أردنا وضعها على الصورة الآتية :

مؤلفات فلسفية

- (١) تهافت التهافت وموضوعه رد على تهافت الفلاسفة للفزالي ، والمقصود بكلمة التهافت سقوط التعاليم على بعضها وانتقاعها وغاية الكتاب إسقاط كتاب الفزالي ومنه نسخة عربية مطبوعة وله تراجم لاتينية وعبرية
- (٢) رسالة في تركيب الأجرام وهو جملة مقالات دونت في أوقات مختلفة والكتاب منتشر باللاتيني والعبراني
- (٣) و (٤) كتابان في الاتصال يوجدان باللاتينية والعبرية
- (٥) أربعة كتب في مسألة هل العقل المادي يمكنه إدراك الصور المنفصلة (لاتيني)
- (٦) شرح كلام ابن باجة في اتصال العقل المنفصل بالإنسان (اسكوريال)
- (٧) كتاب الكون
- (٨) في المقولات الشرطية
- (٩) الضروري في المنطق
- (١٠) مختصر المنطق
- (١١) مقدمة الفلسفة في اثني عشر رسالة (عربي اسكوريال عدد ٦٢٩)
- (١٢) شرح جمهورية أفلاطون عبري ولايني
- (١٣) شرح الفارابي وأرسطو في المنطق
- (١٤) شروح على الفارابي في مختلف المسائل
- (١٥) نقد الفارابي في التحليلات الثاني لأرسطو
- (١٦) رد على ابن سينا في تقسيم المخلوقات ، قوله أنها ممكنة مطلقاً وممكنة بذاتها ولازمة بما هو خارج عنها ولازمة بذاتها

- (١٧) شرح وسط لما بعد الطبيعة عن ترجمة نقولا الممشقي
 (١٨) في علم الله بالجزئيات
 (١٩) في الوجودين الأزلي والوقتي
 (٢٠) البحث فيما ورد في كتاب الشفاء عما وراء الطبيعة
 (٢١) في وجود المادة الأولى
 (٢٢) في الزمان
 (٢٣) مسائل في الفلسفة
 (٢٤) في العقل والمعقول (عربي اسكوريال عدد ٨٧٩)
 (٢٥) شرح الفردوسي في العقل
 (٢٦) أسئلة وأجوبة في النفس
 (٢٧) أسئلة وأجوبة في علم النفس
 (٢٨) السماء والدنيا

وقد وضع هذا الجدول على سبيل الحصر وليس لابن رشد غير هذه الكتب في الفلسفة
 . يجوز الزيادة عليها أو إقتاصها ولا يعول على قول أحد في المؤلفات اذا خالف هذا
 -سجل الدقيق-

في الالهيات

- (١) فصل المقال (مطبوع)
 (٢) ملخص لفصل المقال
 (٣) التقريب بين المشائين والمتكلمين
 (٤) كشف مناهج الأدلة
 (٥) شرح كتاب الايمان للامام المهدى ابي عبد الله محمد بن تومرت شيخ الموحدين

كتبه في الفقه

- (١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد
 (٢) مختصر المستفي في أصول الفقه
 (٣) كتاب في التنبيه الى اغلاط المتون
 (٤) الدعوى : ٣ مجلدات

(٥) دروس في الفقه العربي (اسكوريال)

(٦) كتابان في الذبيحة

(٧) كتاب الخراج

(٨) الكيب الحرام

وله غير هذا أربعة كتب في الفلك وكتابان في النحو وعشرون كتاباً في الطب

تعليم ابن رشد

لم تزد معرفة ابن رشد عن العلوم الشائعة في عصره فكانت معرفته بالطب محدودة بعلم جالينوس ، وفلسفته مستمدة من ارسطو ، وفلكه مأخوذاً عن المجسطى وبقية فقه معاصريه واسلافه من أئمة المالكية . فلم يكن الحكيم ابن رشد مبتكراً ولا مبتدعاً أى انه لم يؤسس علماً جديداً . ولكنه امتاز عن معاصريه بقدرة في الانتقاد نادرة في زمنه وغير زمنه ، وهي ظاهرة في نقده فلك بطليموس ، وفيه مبادئ وتقدم فكري لا تصدر الا عن عقل من أقوى العقول (راجع النبذة ١٣ من القسم الأول من تلخيص مقالات ارسطوفيا بعد الطبيعة) .

كان ابن رشد طبيباً وفيلسوفاً ولكن فلسفته أعظم من طبعه فان مؤلفاته الطبية التي اعتمد فيها على جالينوس لم تبلغ شأواً قانون ابن سينا وكان فقيهاً وفلكياً . على اننا لم نقف على آثاره في خدمة الشريعة ولم يحفظ لنا التاريخ أحكامه وفناواه .

ويظهر أن جده كان أكثر منه توفيقاً في القضاء والتشريع ، فله مجموعة فتاوى في مكتبة باريس عني أحد تلاميذه بجمعها وتنظيمها ولكن الذي ميز ابن رشد حقاً هو شرحه الكبير لارسطو ، ذلك الشرح الذي جعله في مصاف كبار الفلاسفة المتقدمين وصدق ارنست رينان حيث قال : « التقى ارسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ، ففسره وشرح غامضه ، ثم جاء ابن رشد فالتقى على فلسفة ارسطو نظرة خارقة ففسرها وشرح غامضها »

ألف ابن رشد في كل فن شريف مثل الطب والفلسفة والفلك والفقه وكان يحفظ موطأ مالك عن ظهر قلب

وكان في جنب اشتغاله بتلك العلوم عجا لفنون الأدب . اقرأ شعر العرب في الجاهلية والاسلام ، وحفظ كثيراً من قصائد عنترة وامرئ القيس والأعشى وأبي تمام والناطقة والمتنبى . وأثر محفوظاته ظاهر في أسلوبه ومقتبساته لدى شرح كتاب الشعر لارسطو ونستنتج من هذا عرضاً أن العقول الكبيرة القوية تفوق غيرها بانساع دائرتها واقتدارها على الاطلاع بأنواع العلوم والآداب ولا ترى في ذلك تناقضاً

جهله باليونانية

يلفت نظر الباحث في حياة ابن رشد وكتبه عدم الملمة بلغة غير العربية . أهو اعتداد بالنفس واكتفاء بما نحوته اللغة العربية من العلم والأدب ، أم ازدراء بما في غيرها من اللغات والكتب ، أم يأس من التحصيل لتعذر التعليم ؟ لم يعرف ابن رشد اليونانية التي وضعت بها ترجمات استاذه ورئيسه ارسطو ولم يعرف غيرها من اللغات الأخرى الشائعة لعهد ، مثل السريانية والفارسية حتى . ولا الانسانية وهي لغة القوم الذين شرب وشاب في بلادهم

على أن ابن رشد لم يكن وحيداً في عزم الأخذ باللغات لأن معظم أسلافه من حكماء العرب لم يأخذوا بها ، وقد ضاعت عليهم لهذا السبب جميع كنوز أدبها الغنية فلم يبقوا على شعر هوميروس ولا پندار ولا سوفوكليس . فضلاً عن ايشيل واريستوفان وديموستين . بل أنهم أهملوا أفلاطون نفسه وقصروا كل همهم على درس فلسفة ارسطو لأن ترجمة الشرق عنوا بكتبه دون غيرها

ولا شك في أن مؤلفات ارسطو التي شرحها ابن رشد وصلت اليه باللغة العربية التي قلت اليها في القرن الثالث الهجري قبل ظهور ابن رشد بثلاثة قرون . ويرجع فضل تلك التراجم الى عصابة من أدباء الشام أمثال حنين بن اسحق واسحق بن حنين ويحيى بن عدي وأبو بشر متى

كان ابن رشد حريصاً على الجوهر فان فاتته اللغة الأصلية (وهذا يدعو الى الأسف) فلم تفته فكرة المقارنة بين جميع التراجم المعروفة لهذه لغة قد جمعها وفحصها وناقشها بمحقق فائق حتى يكاد من لا يعرف الواقع يحسب أنه كان يعرف اللغة الأصلية وقد عزيت الى جهله باليونانية أغلاط وقع فيها وأخذها عليه الدأعدائه لويس فيفيس ، ولا شك أن التعصب الديني وعمى البصيرة دفعا لويس الى المماندة والمماكسة ولكن هذا لا يصدق انتقاده في أمور .

فقد خلط ابن رشد بين بروتاغوراس وفثاغورس وبين فراطل وديموقريط وحسب هيراقليط جماعة من أتباع هرقل أولم سقراط ، وزعم أن اناكساغور رئيس المذهب الايطالي ... على أن لويس فيفيس الذي أعماه التعصب أخذ هذه الأغلاط على علاتها وحاسب ابن رشد عليها ولم يذكر عذره لنقلها عن الترجمة الذين كان جهلهم بأداب اليونان وتاريخهم عظيماً .

ونظن احجام العرب عن الشعر القصصي والتأليف التمثيلي راجع الى جهلهم بأداب اليونان واكتفائهم بدرس فلسفة ارسطو على أن ارسطو نفسه لم يبدأ بتدوين الفلسفة الا بعد أن اتقن آداب قومه ، وفي مؤلفاته من الأمثال والشواهد والاقتياس ما يدل على ذلك ، ويجوز أن اعراض العرب عن القصص والتمثيل نشأ عن الظن بانهما خاليان من الجدل والجلال القائمين بالفلسفة ، وحسبوا أن الاسلام دين جد وخشونة ، فتشأوا عليها وبعثوا عن عوامل الاستهواء والتخدير وخطأ هذا الرأي ظاهر

أسلوب ابن رشد

أسلوب ابن رشد يشوبه الجفاف ، وله العذر . فان الفيلسوف لا يملك أن يصوغ تعاليمة في أسلوب رقيق جميل إلا اذا توافرت له شروط كثيرة لم تتوافر لابن رشد . منها سهولة اللغة وغناها وتهذيبها بأفلام العشرات بل المئات من الشعراء والكتاب بحيث تصبح في يد الفيلسوف اداة سهلة تمكنه من التعبير عن أدق المعاني والأفكار وأبعد

العواطف غوراً . ومنها أن يكون الفيلسوف نفسه كاتباً بارعاً في فنون الأدب ولا نذكر أن هذين الشرطين اجتماعاً لاحد اجتماعهما لنتشه في ألمانيا ، وبرجسون في فرنسا . وكثيرون من الفلاسفة الافرنج يشبهون ابن رشد في أسلوبه ونمطهم بالذكر أوجست كومت على ان الواقع يدعو الى التسامح . لأن مؤلفات ابن رشد التي تمكن القارىء من الحكم على أسلوبه لصدورها عن قلم مباشرة قادرة جداً وهي في العربية لا تتجاوز ثلاثة أو أربعة سناني الكلام عليها تفصيلاً

وذلك لأن معظم كتبه التي كانت موضع الثقة من الطلاب في أوربا هي باللاتينية . ومنقولة عن العبرية .

وسلسلة تأليفه من حيث تعدد الأساليب كثيرة الحلقات . فان ارسطو كتب باليونانية ونقلت كتبه منها الى السريانية ، وترجمها العرب الى العربية ، فقرأها ابن رشد وشرحها ، ونقلت شروحه الى العبرية فاللاتينية .

ويستخلص من أسلوب ابن رشد في كتبه شفقه بذكر الرجال وتمحيص آرائهم فأولم ارسطو ثم شراح فلسفته من اليونان أمثال اسكندر فردوسي فمستيس فيقولوا الدمشقي ، ومن العرب ابن سينا والفزالي وقد يشتد في مجادلتها لاعراض مختلفة ، فهو يحارب الفزالي حرباً خارجية لأنه يدافع فيها عن الفلسفة والفلاسفة . أما حربه مع ابن سينا فحرب داخلية أهلية سببها النزاع في تأييد المذاهب وتقضها ، وجداله مع اسكندر ومستيس ، قوامه انتقاد شرحيهما وتخطئة فهمهما ، وقد ظهر عليهما وبأن الحق في جانبه ، واذا ذكر ابن باجة فالتناء عليه وتزكيته ، ويسميه والد الفلسفة بالاندلس وهو في معظم كتبه حاد المناقشة قاسي اللهجة شديد المراس على خصومه ، وقد

يسمونه القلم الى أعلى درجات الكمال الفكري

ويمتاز أسلوبه بوضوح شخصيته سواء اكان موجزاً أم مسهباً . فان أسهب واستطرد كان لطيف العبارة لين القول مقبول الاشارة ، ولا تقوته الغاية بالتطويل ولا تغيب عن نظره نتيجة البحث وله على نفسه سلطان يقفه في الوقت الملائم عند حده

وقية كتبه في وقتنا هذا تاريخية محضة ومن يتناول البحث في كتب ابن رشد وأفكاره فأنما يفعل ذلك بوصف كونها حلقة شريفة من سلسلة الفكر البشري لا مصدراً موثقاً به لتعاليم ارسطو فان فلسفة ارسطو ظهرت باكتشاف كتبه بأصولها ونصوصها اليونانية في وسط القرن الخامس عشر وقلت الى اللاتينية وسائر لغات أوروبا الحية ولكنها لم تنقل بجمليتها الى الآن بالعربية. أما تعجيد ابن رشد لأرسطو فلا حيلة فيكاد يؤلمه وقد وضع له أوصافاً تجعله فوق درجات الكمال الانساني عقلاً وفضلاً ولو كان ابن رشد يقول بتعدد الآلهة لجل ارسطو رب الأرباب والذي يملأنا إعجاباً وفخاراً بابن رشد انه بالرغم من تهديس أستاذه بما يفوق العبادة فهو لا يتنحى عن الجهر برأيه وان اختلفاؤه في ذلك طريقة ظريفة فلا يعارض المعلم الأول ولا يعترض عليه بل يلتفت نظر القارئ الى رأى نفسه ويتخلى عن نتائج رأى أستاذه لإسيا اذا كان يشتم من هذا الرأى مخالفة للدين والمقائد المنزلة مثل ذلك ما جاء في الشرح الوسط للطبيعيات قال انه يقصد الى شرح المشائين دون ذكر رأيه بذاته وانه في ذلك يقتدى بالامام الغزالي في شرح آراء الفلاسفة في كتابه « مقاصد الفلاسفة » ليتمكن من الرد عليها بحقيقتها كذلك عند كلامه على اتصال العقل المفارق بالانسان فقد تنحى عن نتائج الاسترسال فيه ولم يكن ابن رشد مبتكر هذه الطريقة فقد سبقه اليها ابن سينا والغزالي وابن طفيل وسبب هذا الحذر المعجيب خوفاً من تهمة الالحاد على أن هذا التأدب الشديد في حق الدين لم يق ابن رشد شرهية التعطيل لأن الفلاسفة اذا اقبلوا أئمة أو كرادلة فلا يجديهم ذلك نفعا في نظر أعداء الفلسفة .

شرح ابن رشد مؤلفات ارسطو بثلاث طرق: شرح صغير وشرح وسط وشرح كبير ففي الكبير اقتباس لكل نبذة من ارسطو مع تحديدها بقوله « قال ارسطو » ثم يبدأ الشرح بالاسهاب والتعمق والاستطراد وهذا الشرح الكبير أشبه شيء بتفسير القرآن من حيث التمييز المطلق بين المتن والشرح وقد امتاز ابن رشد بهذه الطريقة على الفارابي وابن سينا فقد كانا يمزجان نصوص ارسطو بشروحيهما أما الشرح الوسط

فيقتبس الكلمات الأولى من متن ارسطو ثم يسير على طريقة الفارابي . والشرح الصغير عبارة عن تحليل وجيز وهو من قبيلثر المنظوم فالتكلم فيه ابن رشد ذاته ويسير فيه على الطريقة التي ترضيه في الاقتباس والاستشهاد والناظر في هذا الشرح يعتقد انه تفسير قائم بذاته . والثابت أن ابن رشد وضع الشرح الكبير بعد الصغير والوسط ودليلنا على ذلك انه في آخر الشرح الكبير للطبيعات الذي أنتمه في الستين من عمره أشار الى شرح أوجز منه صنفه في مستقبل العمر وكذلك في الشرح الوسط أعطى على نفسه عهداً بوضع الشرح الكبير .

في أسباب عدم اشتهاره عند المسلمين

وسرعة انحلال الفلسفة بعده

السبب في عدم اشتهاره عند المسلمين كما يجب وسرعة انحلال الفلسفة واندثار عالم الحكمة بعده يرجعان الى عدم انتشار كتبه في الأقطار لأنها لم تخرج من الأندلس التي لم يطل عهد الدول الاسلامية فيها وقد أمر بعده المنصب الجاهل زيمينيز باحراق المخطوطات العربية وذلك بعد الفتح المسيحي وزوال دولة الموحدين فاحترقت في ساحة غرناطة ثمانون الف نسخة من الكتب العربية ولا شك في أن جميع مؤلفات ابن رشد قد التهمت نيران التعصب الأوربي في تلك الحريقة العظيمة

وكل ما بقي للعالم من مؤلفات ابن رشد مكتوب بخط مغربي مما يدل على انه منقول من الكتب الأصلية في الأندلس ونقل الى أفريقيا ومراكش قبل تلك النكبة . أما الكتب العربية الموجودة في مكتبة اسكوريال فليست من آثار عرب الأندلس انما من اسلاب السفن التي كان يأسرها قرصان الاسبان من المغاربة ومع ذلك فلم تنج تلك الكتب المنتصبة من اللهب فقد أحرقت مرتين في مفتح القرن السابع عشر وقيل ختمه (١٦١١ و ١٦٧١ م) فلف اكثر من نصفها

وعدا الكتب القليلة الموجودة باسكوريال فله كتب عربية بمكتبة أوفيتشي بفلورنسا وهي شرح وسط لكتاب الكون وصغير البلاغة والشعر وشرح كامل لكتب المنطق وبعض كتبه الطيبة في مكتبة باريس الوطنية وليدن واسكوريال وكتبه العربية نادرة جداً ولكنها كثيرة الانتشار بالعربية. واللاتينية ولم ينشر بالعربية لابن رشد كتاب قبل أواسط القرن التاسع عشر (١٨٥٩) أى بعد موته بستة قرون ونصف والفضل في ذلك للعالم الألماني مولر الذي تقدم غيره في نشر فصل المقال . والفضل في نشر كتبه باللاتينية في القرن الخامس عشر لمندن البندقية وبادوا ثم بولونيا وروما ونابولي بإيطاليا ثم ليون بفرنسا وقد كثر الاقبال عليها في السادس عشر ثم تامت في السابع عشر ثم نسيت بتاتا وكان هذا آخر عهد ابن رشد بالشهرة في الغرب .

مذهب ابن رشد.

أن تعاليم ابن رشد تشبه بصفة عامة تعاليم أسلافه ومعاصريه من فلاسفة العرب . وهذه التعاليم ذاتها لا تخرج عن فلسفة ارسطو مضافاً إليها نظريات من الأفلاطونية المستحدثة وقد امتاز فلاسفة العرب بأن أضافوا إلى تعاليم ارسطو نظرية عقول الدوائر أو الكريات الكائنة بين المتحرك الأول وبين العالم واتحلوا فكرة « الابتاق العام » والمقصود بها أن الكائنات جميعها انبثقت وصدرت عن الله أى أنه تعالى هو مصدر خلق الكائنات والمقصود من القول بهذه النظرية اتصال الحركة من المحرك الأول بما هو قريب منه من الكريات ومنها إلى ما هو أدنى من سائر أجزاء الكون وهكذا إلى العالم الأرضي .

وانما التجأ فلاسفة العرب إلى هذا المذهب « الابتاق » ليظهروا تعاليم ارسطو من مذهب الثنوية أى اشتراك القوة والمادة في خلق العالم وليلأوا الفراغ الفاصل بين القوة القائمة بذاتها أو القوة المحض وبين المادة الأولى . ولا يخفى أن الثنوية الارسطية غايتها تحليل العالم بفرض وجود عنصرين مطلقين في ذاتهما مستقلين عن بعضهما

منفصلين تمام الانفصال وهما الروح أو القوة والمادة ولما كان التوحيد اولى فرائض الإسلام وكان ارسطو هو الفيلسوف الوحيد الذى اتحل المسلمون تعليمه وكان تحوير تعليمه أهون عليهم وأسهل لئلا يهمل من الانحراف عن العقيدة الدينية اتحلوا مذهب « الابنثاق العام » وأحلوه محل التنوية الارسطية على ما فيه من مخالفة جوهرية لبقية تعاليم ارسطو .

وقد سار ابن رشد على هذا الدرب الذى سار عليه من قبل الفارابى وابن سينا . لأجل ما تقدم صار مذهب ابن رشد علما على مذاهب فلاسفة العرب الذين اهتموا بارسطو وتبعوا مدرسته ويمجوز أن يطلق عليهم تجاوزا اسم « المشائين فى العرب » فذهب ابن رشد يجمع مذاهبهم ويوفق بين آرائهم ويلم شعث تعليمهم . وقد صار اسمه اسما للفلسفة العربية لأنه لم يشتغل واحد من فلاسفة العرب بغير تعاليم ارسطو ومن حسن حظه أنه جاء متأخرا وقد ألم بمؤلفات المتقدمين منهم وذكرهم وروى عنهم وقرظ بعضهم وانتقد البعض الآخر فتج عن ذلك أن امتزجت أفكارهم بأفكاره واختلطت آثارهم بآثاره فنسب اليه المؤرخون فى الشرق والغرب آراء الذين سبقوه مثل ابن سينا والفارابى .

على أن العدل يقضى بالقول بأن فضل ابن رشد لا يربو على فضلهم إلا فى أنه أسهب فى شرح أقوالهم على أن ابن رشد لم يكن ناقلا وشارحا ومقلدا فقط كما يذهب اليه بعض المؤرخين . بل كان أيضا واضعا ومبتدعا ومجددا ومثله فى الابتداع والتجديد فى أثناء الشرح والتفسير مثل غيره من فلاسفة العرب فأنهم لم يقنعوا بشرح ارسطو بغير نقص أو ازدياد انما اتخذوا شرح مذهبه وسيلة لبيان مذاهبهم

ومن ينم النظر فى كتب العرب التى جعلوها شرحا لفلسفة اليونان يستطع استخلاص فلسفة عربية اسلامية قائمة بذاتها ممتازة بعناصر فكرية خاصة بها ومغايرة فى مجموعها للفلسفة المعروفة لمهدم والمعتدل بها بين أهل رأى وهذه الفلسفة العربية الاسلامية الخاصة ظاهرة آثارها بجلاء فى مذاهب الفرق المعتزلة والقدرية والجبرية والصفاتية

والباطنية والأشعرية وفي علوم الكلام . ويظهر هذا من مراجعة أمثال كتاب المال والنحل والفرق بين الفرق ولكن العرب لم يطلقوا على مباحث هذه الفرق اسم الفلسفة لأسباب يطول شرحها وليس هنا مقام الكلام فيها . إنما قصروا اسم الفلسفة في عرفهم على فلسفة الأقدمين وأطلقوا اسم الفيلسوف على من يتقطع لدرونها وفحصها وشرحها . إذا تقرر ذلك وضع لنا أن ما يعرف بالفلسفة العربية هو في الحقيقة جزء محدود جداً من الحركة الفكرية في الإسلام .

وقد اختلف الناس في أي الوصفين أفضل الفلسفة العربية أو الفلسفة الإسلامية ولكل من متحلي أحد الوصفين حجة وقرائن أما نحن فنفضل وصف الفلسفة الإسلامية لأن إجماعنا في الكندي والفارابي دلت على أن الفضل في انتقال الفلسفة اليونانية راجع للعباسيين وهم من سلالة فارسية أي من شعب آري من هنود أروبا . وإن كانت الفلسفة بعيدة عن العرب وغريبة عنهم بوصف كونهم شعباً سامياً فإلى بالفريية عن الإسلام بوصف كونه مجموعة عقائد وجدانية وقواعد عقلية وأنظمة اجتماعية ومبادئ مدنية . على أن هذا التمييز لا يضير العرب في شيء ولا يقلل من قدرهم فإن العباسيين لولا الإسلام ما اتجه نظرم نحو الفلسفة اليونانية وأول فلاسفة الإسلام عربي صميم وهو الكندي والإسلام ذاته مصدره نبي عربي نشأ وترعرع ودعا لدينه في البلاد العربية فمثل الفلسفة الإسلامية كمثل كتاب ذي جزئين الأول مصدره الشرق وقد دونه الكندي والفارابي وابن سينا والثاني مصدره الغرب ومؤلفوه ابن باجة وابن طفيل وابن رشد . والناظر في فلسفة ابن رشد يرى أنها لا تختلف في جوهرها عن فلسفة ابن باجة وابن طفيل . وهذان الحكماء قد أكلا وأثما في الغرب ما بدأ به الثلاثة الأول في الشرق .

في الفلسفة الإسلامية ثلاثة أسماء تعلو على ما عداها علو قمم جبالا والجبل الأبيض على قلل الجبال الصغرى هذه الأسماء هي ابن سينا والغزالي وابن رشد أما ابن سينا فهو أعلى فلاسفة الشرق الإسلامي كعباً وأوسعهم رأياً وأطولهم نقلاً وأرحبهم

فكراً. والفزالي باقتضاهم وداهيتهم ومقدمهم لأنه أقدرهم بحثاً وأبعدهم نظراً وأعظمهم فكراً وأطولهم باعاً وأبلغهم براعاً وقد كان من حظه انه أدرك قبل سواء استحالة الوصول الى الحقيقة بطريق العقل وقد جاءت فلسفة كانط الألمانية بعده بعدة قرون تؤيد رأيه . فلما قرى نفس الفزالي عجز العقل البشرى عن الوصول الى الحقيقة بطريق البحث الفكرى تصوف ظناً منه ان طريق الصوفية أقرب الطرق للوصول وكان من نتائج هذا التحول الطبيعى فى عقل جبار كعقله انه بدأ يهدم آراء الفلاسفة فألف كتاب تهافت الفلاسفة ضد آراء ابن سينا وحاول هدم « مبدأ العلة » فالفزالي سبق كانط فى القول باستحالة وصول العقل الى الحقيقة وأقول أنه سبق أيضاً هيوم الايقوسى الذى كان جاحداً ومعتزلاً وكان لآرائه بعض الأثر فى ذهن كانط والفرق بينهما ان هيوم وضع مبدأ اليأس على أساس الفوضى ولكن كانط وضعه على أساس المنطق والنظام .

الفزالي أنكر قدر العلم وحط من قيمته. ونهى عنه لقلة نفعه وأنكر قوة العقل وأثبت عجزه فسبق فى ذلك حكمين من اكبر حكماء أوربا الحديثة وهما هيوم وكانط ثم أخذ يبحث عن طريق للوصول الى الحقيقة فاهتدى الى مذهب الافتطار وهو المذهب الذى يقول به الآن فى فرنسا الفيلسوف برجسون هذان هما العالمان اللذان ظهرا فى الشرق ابن سينا والفزالي وثالثهما ابن رشد وقد ظهر فضله فى امور كثيرة منها ان الفلسفة كانت منذ القدم تشمل نظريتين عظيمتين فى تحليل الكون وتفسيره وحقيقة السبب الأول وتحديدده .

النظرية الأولى تقول بجزئية علة الملل وبان لها مميزات تحددها وتعينها وان للعناية ما لها من القدرة فى تدبير العالم وتشرح سبب خلق الكون وغايته ونهايته وتقول بأن النفس الانسانية كائن مادى خالده .

والنظرية الثانية تقول بأن المادة أزلية وان أصل الحياة جرثومة تتطور بفعل قوتها الكامنة وان علة الملل غير محدودة وان للطبيعة قوانين لا بد من تفوذها وان الضرورة من قوانين الكون وان للعقل وجوداً غير مستقل وقد كان من نصيب فلاسفة الاسلام

ان اتحلوا النظرية الثانية . وكان الفضل في اظهارها وتفسيرها ودعما لابن رشد اكثر من غيره وهو كما أسلفنا ثالث المعلمين ابن سينا والتزالي واذا أمعنا النظر في المذهبين السالفين نرى ان أولهما مذهب الخلق وثانيهما مذهب التطور والارتقاء . وكان من حسن الحظ ان ابن رشد دحض نظرية الخلق وقضها وأيد نظرية التطور وقال بها ومن مستلزماتها القول بأزلية المادة وضرورتها وانها أصل الكائنات وانها « لا بد منها ولا غنى عنها . »

أما عن تدبير الكون بالنسبة لمة الملل فقد قال ابن رشد « ان حكم الكون يشبه حكم المدينة فالحاكم هو المصدر الأعلى لكل ما ينفذ ولكن جزئيات حوادثها وتفصيلها لا تصدر عنه مباشرة ولا يتحتم علمه بها . »

ويعتبر ابن رشد السماء كائناً حياً مكوناً من عدة أجرام لها أنظمة خاصة بها في حياتها ودوراتها وتأثيرها في بعضها البعض وفي الانسان وهذا كله مستفاد من الكتاب الثاني عشر من بعد الطبيعة لأرسطو، ونظرية ابن رشد في العقل الانساني هي خلاصة الكتاب الثالث من كتاب الروح مضافاً اليها مزيج من التصوف والتوفيق والتقريب التي يمتاز بها حكماء الاسلام .

مذهبه في العقل

غير ان ابن رشد امتاز بمذهبه في العقل وقد قال فيه قولاً امتاز له علماء اللاهوت في القرن الثالث عشر المسيحي فانه لما أخذ يشرح رأى أرسطو في العقل الفعال أو المؤثر والعقل المتأثر أو المتلقى بدأ بالرد على آراء الشراح السالفين وفنده ' وزيفها وقرر انه استخرج رأى أرسطو على حقيقته دونهم وانهم لم يدركوه ولم يبلغوا شأنه وهاك رأيه ملخصاً بإيجاز عن مقاله « في النفس » المحفوظة بدار الكتب الوطنية بباريس : ان القوة التي تتلقى المعقولات لا تتأثر بها ولا تنفل بتأثير ، سوى تأثير الادراك وهذه القوة تعادل قوة الشيء المدرك ويمكن تصورهما بطريق القياس . وقوة المعقولات كالحس للمحسوسات مع قارق وهو ان القوة التي تتأثر بالمحسوسات تخالغها نوعاً

أما قوة العقولات فخالصة مطلقاً شريفة بذاتها منزهة عن الاختلاط بالصورة ومما لا بد من يئانه ان هذه القوة وهى العقل الهيولى ، لما كانت تدرك كافة العقولات وتلم بجميع الصور فلا يجوز أن تمازج الصور والأشكال لئلا تنمى إحدى الصور التى تخالطها عن ادراك غيرها من الصور أو يؤدى التمازج الى تفسير الصور المذركة ، فاذا تغيرت تلك الصور اضطرب العقل ، وقد العقل الهيولى قوته التى أصلها ادراك الصور على حقيقتها وتحولت طبيعته وهى الالمام بالأشكال بنير تغير طبيعتها .

لهذا تقضى الضرورة بقاء العقل قوة قائمة خالصة من شوائب الاختلاط طاهرة من ادران الامتزاج بالأشكال . فاذا تقرر ذلك ، ثبت ان طبيعة العقل لا تكون الاسمية بسيطة غير مركبة ، وما العقل بمنصر محتاج الى الترتيب انما هو الترتيب بذاته والنظام بعينه . والعقل فى القوة يقابله العقل الهيولى ، والهيولى اما مكون من مادة مصورة واما بسيط فهو المادة الأولى .

هذا هو معنى العقل المتأثر الذى وضعه ارسطو وشرحه اسكندر فردوسى . ثم أخذ ابن رشد يشرح تفسير تيمستيس ومرجه ان العقل أو الهيولى لا يتخالط قوى النفس الأخرى وهو عبارة عن استعداد ذى مادة منفصلة عما عداها من القوى . ويقول ابن رشد ان العقل سمية أو استعداد بغير صور هيولية وهو كذلك مادة منفصلة بحالة بهذا الاستعداد . لأن الاستعداد القائم بالانسان يجوز اتصاله بالمادة المنفصلة لأنها لاصقة بالانسان ، أما الاستعداد فليس ملازماً لطبيعة المادة المنفصلة كما ظن الشراح وليست استعداداً صافياً كما ظن اسكندر بفردوسى .

ومما يدل على أن الاستعداد ليس خالصاً بذاته كون العقل الهيولى يدرك هذا الاستعداد بدون صور مع ادراك الصور فيتحم حينئذ أن يدرك اللاوجود حيث يمكنه ادراك ذاته بغير صور وينتج عن هذا أن القوة التى تدرك هذا الاستعداد والصور التى تطرأ عليه تكون حتماً خارجة عنه ويظهر من هذا جلياً أن العقل الهيولى هو شئ مركب ومكون من الاستعداد القائم بالانسان ومن عقل يضيف ذاته الى هذا الاستعداد ويبقى

مستعداً بالقوة لا بالفعل وهذا العقل هو العقل الفعال بذاته ، وما دام فعالاً بالقوة فهو عاجز عن ادراك ذاته وقادر على ادراك ما عداه أى الموجودات الهيولية وإذا ما انفصل عن الاستعداد صار عقلاً بالفعل مدركاً ذاته دون ما كان خارجاً عنه من الهيوليات ولما كان فى النفس وظيفتان الأولى صنع الصور المعقولة ، والثانية تلقيها فما دام العقل يصنع صوراً معقولة فهو عقل فعال وما دام يتلقاها فهو متأثر وما هاتان الوظيفتان المتعددتان فى الظاهر الا وظيفة واحدة فى الحقيقة .

ويظهر مما تقدم أن اسكندر استقل دون من عداه من الشراح برأى يخالفهم ولكن رأى ارسطو جامع بين الاثنين ، وغنى عن البيان أن ابن رشد يشارك حكماء العرب فى شرح هذه المسألة العويصة ولكنه امتاز بمبحث عظيم الشأن وهو ما اذا كان العقل الانسانى أو الهيولى أو المتأثر يستطيع الاندماج فى الحياة الدنيوية بالعقل الفعال العام قسم ابن رشد قوى النفس ويُنّ علاقها ببعضها ثم أوجب الارتباط بين العقل المنفصل الفعال وبين العقل الهيولى كارتباط المادة بالصور وقال إن العقل بالملكة يدرك العقل الفعال العام وإن العكس مستحيل لأن العقل الفعال العام لو أدرك العقل بالملكة أى العقل الانسانى لطراً عليه حادث وحيث أن العقل الفعال العام مادة أبدية وليست عرضة للطوارئ ، فالعقل الانسانى هو الذى يدرك العقل العام ، أى أنه يرفع ذاته الى العقل العام ويتحد به مع كونه قابلاً للفناء ومع بقائه كذلك ، فيتولد منه استعداد جديد يمكنه من ادراك العقل العام ومثل العقل العام كالنار والعقل الانسانى هشيم يشتعل ويتحول لهباً يقربه من النار وهذا هو الاتصال المباشر .

وقد يكون الاتصال بالعقل المستفاد أو المنبثق ، وتكلم فى امكان الاتصال بالعقل العام وهو أقصى درجات الكمال فقال إنه يختلف باختلاف الأفراد ، ومرجه ثلاث قوى : الأولى قوة العقل الهيولى الأصيل وأساسها قوة الخيال ، الثانية كمال العقل بالملكة ويقتضى بذل جهود فى التفكير ، الثالثة الإلهام وهو معونة ربانية تصدر من فضل الله جعلها ابن باجة شرطاً أساسياً للاتصال ، فإذا ما توافرت للفرد تلك المواهب الثلاث

وهيأته العناية للوصول خفيت ذاتية المتصل والعقل الفعال ذاته ينمحي لدى اتصاله بالله الموجود الحق الفرد الذي له الوجدانية المطلقة وكذلك تنمحي سائر صفات النفس كما تلهم النار مستصغر اللهب .

ومجمل القول إن الكمال الأعلى يبلغ بالدرس والتفكير والترفع عن الدنيا والشهوات بعد تكميل العقل المفكر ولا يكفي ما زعمه الصوفيون للاتصال من التأمل العقيم بدون درس وهذه السعادة العليا لا ينالها الا انسان في هذه الحياة إلا بالدرس والاجتهاد والمثابرة ومن لا ينالها في هذه الحياة يهلك بالموت ويلحقه العذاب الأليم ، ولما كان ابن رشد لم يقل بأن العقل الهول مادة فردية ، إنما جعله استعداداً بسيطاً يوجد ويعدم مع الانسان الذي يولد ويموت ، فلا يرى شيئاً خالداً سوى العقل الفعال العام ، والانسان لا يكسب بالاتصال شيئاً ينقله من الوجود الدنيوي ، أما خلود النفس فخرافة .

والمعلومات العامة التي تصدر عن العقل الفعال العام لا تقنى بأجمعها وان كانت العقول التي تتلقاها تقنى وقد سبق ابن رشد في نظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر فيلـوفاً جاء بعده بعدة قرون وهو لينتز قد قال ابن رشد بوحدة العقول البشرية ويمكن للباحث المقارنة بين قول ابن رشد وبين نظرية لينتز المعروفة باسم (Monopsychisme) ولاين رشد في هذا فضل على ارسطو لا ينكر ، فان ارسطو قد وصل اليه بأبحاثه ولكنه لم يقل به صراحة

ومن يقرأ الكتاب الثالث في «الروح» لا يسمعه الا استنتاج مذهب وحدة النفوس نتيجة مباشرة لمذهب ارسطو ، ولكن ارسطو لم يقل بها وأما ابن رشد فقال بها . وما أشبه قول مالبرانش بقول ارسطو في العقل الغير المعين الذي يرشد الخلق جميعاً وبدونه لا يدرك شيء . وقد اتفق مع ابن رشد في الوصول الى هذه النظرية واستنتاجها من كتب ارسطو جميع الشراح الاغريق الذين تصدوا لشرح ارسطو أمثال اسكندر فردوسي وتمستيروس دي قليون وسائر فلاسفة الاسلام ولما كان لهذه النظرية شأن عظيم فلا بأس من الامام بها بإيجاز .

يظهر أن السبب الذي منع أرسطو عن التصريح بها مخالفتها لروح فلسفة المشائين بل غرايتها بتاتا ، وهو نفسه في الكتاب الثامن من الطبيعيات يقول بأنها من آراء انا كساغور ويمكن تلخيص نظرية أرسطو بأن العقل يحتاج في فعله إلى أمرين الأول أثر خارجي يتلقاه الكائن المفكر بطريق الحس ، الثاني رد فعل يصدر عن الداخل بمناسبة حدوث الأثر : فالحس يقدم للفكر مادة التفكير والعقل العرف يقدم شكل التفكير أي أن الحس والعقل يتضافران في إحداث العقول ، الأول يعطى الموضوع والثاني يعطى الشكل ، وهذه النظرية لا تختلف في شيء جوهرى عن النظريات الحديثة في المعرفة التي وصل إليها الفلاسفة في القرن التاسع عشر قبل ظهور برجسون في فرنسا . جاء شراح أرسطو وبسطوا نظرية العقل حسبما تنص عليه آراء المشائين فأبرزوا لنا خمسة مباحث

الأول — تمييز بين العقل الفعّال والعقل المتأثر .

الثاني — عدم هلاك العقل الفعّال أو المؤثر وقابلية الثاني للهلاك .

الثالث — عقل فعّال خارج عن الانسان مثله كمثل شمس العقول

الرابع — وحدة العقل الفعّال

الخامس — وحدة العقل الفعّال مع آخر العقول الدنيوية

واذا رجعنا الى نصوص أرسطو ألفينا كلامه جلياً واضحاً في المبحثين الاول والثاني ومتردداً في الثالث . والفضل في إبراز المبحثين الرابع والخامس يرجع إلى ابن رشد وبقية الشراح . وقد قال بهما بعد ذلك لينتزو مالبرانش وكلاهما من أتباع ديكارت وخلفائه المباشرين في فلسفته وهو بعد واضح الفللفة الحديثة . وقد تفوق ابن رشد على غيره من الشراح حتى الأغريق منهم وهم الذين قرأوا أرسطو في الأصل لأن ابن رشد وان كان قد اعتمد على التراجم إلا أنه وصل بعقله القوى في وسط ظلام النقل والتحريف إلى ما لم يصل اليه أحد من قراء الأصول

تقدم ابن رشد لأنه بحق أفضل من شراح اليونان أمثال أسكندر فردوسى فإنه ينسب إلى أرسطو القول بأن العقل حالة استعدادية للتأق والحقيقة هي التي قال بها

ابن رشد وهى أن أرسطو قال بأن العقل كائن مستعد للتلقى ويقيم ابن رشد الحجة على اسكندر ويجادله جدلاً غنياً في كتبه وينسب اليه التقصير والقصور عن إدراك حقيقة آراء أرسطو . ويخطئه بجرأة الفكر الواثق من نفسه ، والحقيقة هي التي قال بها ابن رشد وأيده فيها بقية الفلاسفة

في النفس

أما رأى ابن رشد في النفس فهو يقول بأنها متصلة بالجسم اتصال الصورة بالمادة وهو يخالف ابن سينا في قوله بنظرية النفوس المتعددة في الخلود أى خلود النفوس جملة لأن النفس لا وجود لها إلا كملة للجسم المتصل بها . ومجمل آراء ابن رشد في علم النفس تتفق مع آراء أرسطو وتخالف جالينوس ولا يخالف أرسطو إلا في نظرية واحدة وهى نظرية أرسطو في « نوس » فإن ابن رشد يخالفه مخالفة على غير أساس ملتبساً بآراءه من الأفلاطونية ١١ تتحدثه ، على ما فيها من التناقض لمذهب أرسطو في علمه

أما قوله في العقل فنأية أن العقل المتأثر هو عقل الأفراد وهو قابل للزوال والعقل الأزلى هو عقل الانسان بوصف كونه جنساً ، ووظيفة العقل الفعال تقديم الصور النفسية بهيأة مقبولة للعقل المنفعل فيقبلها ويدركها .

ظن كثيرون من فلاسفة القرون الوسطى ان ابن رشد قال بوحدة النفوس ، وحاولوا الطعن فيه والرد عليه ، فقد خيل اليهم ان رأى ابن رشد يؤدي الى القول بأن النفس العامة تكون عاملة وغير عاملة ، وطروباً وحزينة على التوالي ، وفي هذا من التناقض ما فيه . انما عقيدة ابن رشد في وحدة النفوس كانت ترمى الى غرض اسى في نظام الكون . فقد كان يعتقد ان أجزاء الكون متشابهة وذات حياة ووجود لاشك فيهما وان الفكر الانسانى في مجموعه نتيجة القوى العليا ومظهر عام للكون بأسره .

ومعنى هذا ان ابن رشد كان يقصد بوحدة النفوس القول بأن الانسانية تعيش عيشة دائمة وان خلود العقل الفعال هو احياء دائم للانسانية واستمرار دائم للمدنية . وهنا

ثلث نظر الباحثين الى الاتفاق التام بين هذا القول وبين نظرية أوجست كومت في خلود الانسانية وبقائها تلك النظرية التي أدت به الى وضع دين الانسانية فأقيمت له معابد في بعض ممالك الغرب .

يقول ابن رشد مستمراً في نظرية وحدة النفوس ان العقل كائن مطلق مستقل عن الافراد كأنه جزء من الكون . وان الانسانية وهي أحد أفعال هذا العقل عبارة عن كائن لازم الوجود أزلي ، وانه بناء على هذا ، لابد من ظهور الفلسفة وان وجودها ضرورى ليمكن الفيلسوف من الاشراف على العقل المطلق ، وينتج من هذا ان الانسان والفيلسوف لازمان لنظام الكون .

مذهب الاتصال

هو أساس علوم النفس في الشرق ، وهو المذهب الذى شغل فلاسفة الأنطاليس أمثال ابن باجة وابن طفيل كما أسلفنا بل هو مذهب التصوف ، وبه كان للصوفية سبعة منازل أو درجات وقد عبر عنه بعض فلاسفة الافرنج مثل ارنت رينان انه مذهب « نحن وأنت » أو مذهب القائلين أنا أنت ، وأنت أنا ، وأنا هو .

إذا تبدي حييى بأى عين أراه
بمينه أم بعينى فما يراه سواء

ومن حسن حظ الفلسفة أن ابن رشد بقى بعيداً عن هذا المذهب ، لأنه كان أقل الفلاسفة تصوفاً ، وأكثرهم اتباعاً للعقل واقترافاً لأثر الحقائق وكان يقول بأن الاتصال ممكن بالعلم دون سواء ، وأعظم تقط الوصول بلوغ العقل الانسانى أعلى درجات السمو الفكرى والعلمى وان اتصال الانسان بواجب الوجود ممكن اذا تمكن الانسان من رفع النقاب عن وجه الحقيقة ونظر اليها مباشرة وبغير حجاب .

ولابن رشد رأى شديد في الصوفية ، فهو يطن في زهدهم ويقول بأن غاية الانسان انتصار أرقى اجزاء نفسه على حواسه . فمن بلغ هذه الدرجة فقد بلغ الجنة ، مهما كانت

عقيدته ، وان هذه أرق درجات السعادة وان السيل إليها وعمر والوصول نادر لأنها مقصورة على خاصة العظماء لا يصلون إليها الا في الشيخوخة بعد طول البحث والتعمق في العقليات والإعراض عن الأعراض الزائلة ، والقناعة بما يكفي الحياة المادية .
وان كثيرين من الحكماء قد بلغوا هذه الدرجة وذاقوا حلاوتها لدى الموت ، لأن هذا الكمال النفساني ينمو على عكس الكمال البدني ، فكلما ضعف الجسم ، دنت النفس من تلك الرتبة العليا

وقال ابن رشد أن الفارابي سعى الى هذه الدرجة طول عمره وانتظرها الى آخر نسمة من حياته ، فلما لم ينلها قال انها وهم باطل ، ولكن حرمان الفارابي من الوصول ليس دليلاً على عدمه ، ولكنه دليل على انه لم يوفق ، ولم يكن بين الذين اختارهم العناية لالتمتع بهذه النعمة الكبرى .

قول أن الذي يمين النظر في هذا القول يرى ان ابن رشد لم يستطع التخلص من اراء معاصريه فما هذا القول الا نوع من التصوف العقلي قد جعله ابن رشد بديلاً من التصوف الروحاني الذي قال به الغزالي ولكنه «تصوف» .

النظام الطبيعي في فلسفته

فلسفة ابن رشد نظام طبيعي متماسك الأجزاء ، مجموع الشمل ، محبوك الأطراف . وهذا ظاهر في رأيه في الخلود فند قال بأن العقل الفعال وحده خالد ، وأنه هو العقل العام للانسانية ، فالانسانية وحدها خالدة كما قل بعده أوجست كومت . وأن العناية الألهية منحت الكائن المالك قوة التماسك ، تمزية وسلوى ، لأن في التماسك بفضل الوراثة نوعاً من الخلود .

وقد ذهب البعض إلى أن ابن رشد نفى وجود الحواس والذاكرة والمواطف في الحياة الأخرى ، وأن البدن بعد انحلاله لا يبقى من آثاره شيء ، وأن الذي يبقى هو العقل وهو من المواهب العليا كما أن الحواس والمواطف من الصفات السفلى .

ولكن ابن رشد لم يقل بهذا في كتبه صراحة ، لأن في التصريح انكاراً صريحاً للبعث والخلود . ولكن يمكن القول بأن روح مذهب ابن رشد تؤدي الى هذا الاستنتاج ولكنه قال بغير شك أن الانسان لا يثاب ولا يعاقب الا في الحياة الدنيا . وكان هذا القول أمضى سلاح شهرة الفزالي في وجه الفلاسفة ، ونحن لا نغيب ذلك على ابن رشد بل نشكره على أنه تقض الخرافات التي يقول بها العوام عن الحياة الأخرى كقولهم بأن الفضيلة الدنيوية وسيلة السعادة الأخروية . وقد أحسن ابن رشد بطلانه في آراء أفلاطون التي سبكاها في خرافة لفتها عن الحياة الأخرى باسم « هير الأرمي » وقال ان هذه الخرافات تضلل عقول الأمم ولا تقع فيها .

قال ابن رشد في « التهاوت » ان حكماء العرب المتقدمين يحسبون البعث خرافة وان أول من قال به أنبياء بني اسرائيل بعد نبيهم موسى ثم ورد ذكره في الانجيل وكتب الصابئين ودينهم في قول ابن حزم ، أقدم الاديان وان الذي دعا واضع الاديان الى القول بالبعث اعتقادهم بقوته في اصلاح البشر وحثهم على الفضيلة حباً في المنفعة الدنائة .

ويرد ابن رشد على الفزالي قراءه بأن الروح عارض اى انها تعود الى جسمها الذي هلك ، وخلق بالفزالي ان يقول بأن الروح خالد اى انه سيحل بدنًا مشابهاً لبدنه الأول لأن البدن الذي هلك واعتراه الفساد لا يعود ثانية الى الوجود وهذا ان الجسدان اى الهالك والجديد وان تعددا فواحد بالنظر الى الجنس والنوع وهذا القول لا يختلف عن قول ارسطو في كتاب « الكون والفساد » من ان السكان القابل للهلاك لا يعود مماثل لذاته بعد هلاكه ، ولكن يجوز ان يعود بالنوع الذي كان من جنسه

مذهبه في الاخلاق

لم يكن لابن رشد مذهب في الاخلاق قائم بذاته ، ولم يشأ ان يتخذ آداب ارسطو لأنها لا توافق العرب ، ولكن ابجائه العقلية أدت به الى مناقشة المتكلمين في اساس الاخلاق وهو الخير والشر . قال : يقول علماء الكلام ان الخير بما يريد الله وانه تعالى

لا يريد الخير لسبب قائم بذاته ، سابق لارادته ، بل لمجرد ارادته . وانه تعالى قادر على الجمع بين المتناقضات وانه يدبر الكون بغير قيد ولا شرط بل بحرية مطلقة ولا يخفى ما في هذا الرأي من الخطأ لأنه يقلب نظام الكون وينقض مذهب العدل الالهي . ثم انتقل ابن رشد الى نظرية الحرية فقال : ان الانسان ليس حراً على الاطلاق ولا مطلقاً بغير قيد اي انه ليس مخيراً وليس مسيراً وان الحرية تكمل في نفس الانسان ولكنها تبقى محدودة بقضاء الاحوال الخارجة . فالعلة المؤثرة في اعمالنا كائنة فينا اما العلة العرضية فخارجة عنا لأن ما يجذبنا مستقل عنا ، وناشئ عن قوانين طبيعية اي عن العناية الالهية .

لأجل هذا وردت في القرآن آيات تصف الانسان تارة بالحرية وطورا بالجبرية وتارة بالتحكم في اعماله ، وهي حال وسط بين الأولى والثانية ، وقد أوضح ابن رشد هذا المذهب الوسط بين الجبرية والقدرية في كتابه « مناهج الملة » . يقول ابن رشد ان المادة الأولى قابلة للتشكل بالمتناقضات كذلك للنفس قوة تقرير مصيرها ، حيال مختلف الشئون ، فهي بذلك حرة . ولكن ليست حريتها تابعة لهواها ، ولا حادثة عرضاً . لأن القوى الفعالة في الكون مسؤولة عن نظامه ، وليست خلتها عدم المبالاة بسير الامور . والمصادقات لوجودها في عالم المؤثرات

فلسفته السياسية والاجتماعية

لم يدرك ابن رشد أن بجمهورية افلاطون كتاب خيالي وضعه فيلسوف واسع التصور في قالب شعري ، أو أدرك تلك الحقيقة ، ولكنه استصوب تطبيق مبادئ الجمهورية على الأنظمة الاجتماعية ، لأجل هذا كانت فلسفته السياسية مستمدة من هذا الكتاب الجميل ، فإشار بوضع السلطة في أيدي الشيوخ ، وتعليم الأمة الفضيلة بقوة الفصاحة والشعر والمباراة ، ثم قال ان الشعر في ذاته مضر لاسيما شعر العرب . وقال ان الحكومة الكاملة لا تحتاج الى قاض ولا طبيب ، ولا بد من الجيش لحماية الرعية .

ولما كان مجال الكلام في الجمهورية، على العدل والظلم واسعاً، قد تناول ابن رشد ذلك وتكلم عن الظلم فقال: ان الظالم هو الذي يحكم الرعية لمصلحته لا لمصلحتها. واقطع انواع الظلم ظلم القساوسة، ثم قال ان حكومة العرب القديمة في صدر الاسلام كانت على نظام جمهورية افلاطون ولكن معاوية هدم نظامها وأتلف جمالها بأن خلع سلفه ثم أسس دولة استبدادية، وكان من نتيجة ذلك، تقوض اركان دولة الاسلام وحدوث الفوضى في سائر بلادها ومنها بلاد اندلس. وتكلم عن المرأة فقال أنها قل عن الرجل في الدرجة لا في الطبيعة؛ أى كية لا نوعاً فهي قادرة على ممارسة أعمال الرجال مثل الحرب والفلسفة، ولكن بدرجة أقل من الرجل وقد تفوقه في بعض الفنون مثل الموسيقى ويحسن وضع الأنعام بواسطة الرجال وتوقيعها بواسطة النساء وقال لا بأس اذا حكمت الجمهورية فمن صالحات للحرب وضرب أمثالا بنساء افريقيا وقال « ان افاث الكلاب تحرس القطيع مثل ذكورها . »

ثم قال ابن رشد قولاً - كأن نفسه أوحى به الى قاسم أمين بعد موته بنحو تعمية سنة - قال : إن حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة . فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط وما ذلك إلا لأن حال العبودية التي انشأنا عليها نساءنا اتلفت مواهبها العظمى ، وقضت على اقتدارها العقلى . فلذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم . وحياتهن تنقضى كما تنقضى حياة النبات . فمن عالة على أزواجهن وقد كان ذلك سبباً في شقاء المدن وهلاكها بؤساً لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين فمن ثلثا مجموع السكان ولكنهن يعشن كالحيوان الطفيلي على جسم الثلث الباقي يسجزهن عن تحصيل قوتهن الضرورى .

وقد دام الجدل بين علماء اللاهوت وبين أنصار ابن رشد من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر الى ان اضطر البابايون العاشر الى تكفيرهم بنشور بابوى اذا هم أصرروا على القول برأى ابن رشد، على ان ابن رشد الذى كفر البابا اتباعه لم يكن كافراً بل كان مؤمناً فقد نصح الناس بطاعة الدين في الصبي واحترامه في الشيخوخة .

وقد حاول ما حاوله الفارابي من قبل وهو الجمع بين الدين والفلسفة فألف في ذلك كتابي فصل المقال، ومناهج الادلة وقد بلغ ابن رشد بالفلسفة العربية اقصى ما يمكن الوصول اليه وفسر ارسطو بما لا غاية وراءه . وكان آخر فلاسفة العرب وقد تركت تعاليمه أثراً عظيماً لدى اليهود والنصارى ، وربما كان هذا الأثر اعظم من اثرها في قومه !

واجب الوجود

ويظهر للباحث في تعاليم ابن رشد انه يمتاز عن الفلاسفة الذين تقدموه لاسيما ابن سينا بادراكه كون العالم خلقاً دائماً الحدوث ازلى النشوء أى أنه هيئة متحدة ضرورية واجبة الوجود بحالاتها . ويرجع شأن هذا الرأي الى أنه يلتزم مع افتراض وجود كائن منفصل عن العالم يحركه وينظمه وهو خالقه وروحه ومحركه الأول وان هذا الخالق هو المبدأ الأول، والصورة الأولى وبه غاية الاشياء واليه نهايتها لأنه منظمها ونظامها ، والموفق بين المتناقضات بل هو الكمال في اسمى معاني الوجود . وبديهي أنه يترتب على هذا الرأي تقضى القول بعناية الهية بالمعنى المأوف . وقد انتهى مذهبه في العقل والكون بتحتم وجود الفيلسوف في العالم لأن عقل الفيلسوف بوقته يصهر فيها الكائن فيصير فكراً ، ويمرق ابن رشد عن المعائد الدينية في ثلاثة أشياء .

الأول : قوله بأزلية العالم المادى وأزلية الأرواح التى تحركه .

الثانى : ضرورة السبب لحدوث النتائج ، فلامكان للعناية الالهية ولا المعجزات النبوية ولا كرامات الأولياء لأن ظهورها جميعاً يؤدي الى تقضى نظرية الأسباب والنتائج

الثالث : هلاك الأفراد هلاكاً لا مجال بعده لخلودهم أفراداً .

وكان ابن رشد مفكراً شجاعاً ثابت المبدأ ولم يكن مبتكراً وقد اكتفى بالبحث في

الفلسفة ، لنظرية

ويخالف ابن طفيل وابن باجة في قولهما بالانفراد الفكرى والوحدة ، ويؤيد المذهب

الاجتماعى ، ويقول بضرورة تعاون الناس لاستثمار العالم والانتفاع بالحياة وقد قاده هذا

الرأى الى القول بتحرير المرأة لاشراكها فى أعمال المجتمع كما تقدم

مبادئ ابن رشد « مستفادة من كتبه »

كلمة في مؤلفات الغزالي وخصها وتقدمها بإيجاز عن ابن رشد

يعيب ابن رشد على الغزالي تصريحه بالحكمة للجمهور في أماكن كثيرة من كتبه « التهاوت » و « الكشف عن مناهج الادلة » . قال في عرض الكلام على الفساد العارض لسبب التأويل في الكتاب الأخير « أول من غير هذا الدواء الأعظم (أى الأخذ بظاهر الشرع) هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبارأء الحكماء على ما أداه اليه فهمه (كذا) وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه في مسائل وأتى بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة » ثم قال في كتابه « جواهر القرآن » « أن الذي أثبت في كتاب التهاوت هي أقاويل جدلية وإن الحق إنما أثبت في المضمون على غير أهله » ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال « أن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى وهو الذي صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية »

« وقال في غير ما موضع أن علومهم الإلهية هي تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم وأما في كتابه الذي سماه « المتقدم من الضلال » فأنهى فيه على الحكماء وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة وإن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم وكذلك صرح بذلك القول بعينه في كتابه الذي سماه بكيمياء السعادة فصار الناس لسبب هذا التشويش والتخليط فرقين فرقة انتدبت لقدم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يفسر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو

تصریح بنتائج الحکمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها . وفي كتابه الذى سماه « التفرقة بين الاسلام والزندقة » عدّد أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافرو وإن خرق الإجماع فى التأويل . وهذا الذى فعله هذا الرجل ضار بالذات للحکمة والشریعة وإن كان نافعا لهما بالعرض وذلك ان الافصاح بالحکمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحکمة وإما إبطال الشریعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما (٩) والصواب كان ان لا یصرح بالحکمة للجمهور .

الحکم على الغزالی وتخطیئته

قال ابن رشد فى عرض الکلام على المہیولی ورده على الغزالی قیما نسبة الى الفلاسفة فى حدوث النفس « فتعرض أبی حامد الى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا یلیق بمثله ، فإنه لا یخلو من أحد أمرین اما انه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقتها هنا على غیر حقائقها ، وذلك من فعل الأشرار ، واما انه لم یفهمها على حقیقتها فتعرض الى القول فیما لم یحيط به علما وذلك من فعل الجاهل ، والرجل یجل عندنا عن هذین الوضعین ولكن لا بد للجواد من کبوة ، فکبوة أبی حامد هى وضعه هذا الکتاب ولعله طرأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه . »

بذور مناهج الأدلة

کتب ابن رشد کتاب « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعریف ما وقع فیها بحسب التأویل من الشبه المزیفة والعقائد المضلة » حوالی السنة الرابعة من العقد السادس من عمره .

وكانت فكرة هذا الکتاب تجول فى خاطره عند وضع « تهافت التهافت » ولعل الذى أوحى بها اليه وقوفه على کتب الغزالی . وقصد ابن رشد من هذا الکتاب كما بینا ليس التوفیق بین الشریعة والحکمة بل قصده جعل الحکمة مقصورة على فریق من الناس یتأزون بالاستعداد الفطرى والاقتدار على الدرس بالمثابرة وهم الخواص .

أما كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» فليس المقصود منه المعنى الظاهر من عنوانه إنما المقصود به الاتصال بين ظاهر الشرع والحكمة الإلهية . ولم يقتد ابن رشد يوما بقوة التمييز والادراك حتى يحاول الجمع بين الدين والفلسفة وهذا القصد ظاهر ظهورا تاما من كتاب مناهج الأدلة . وكان ابن رشد يرمى إليه في التهافت وهذه نبذة تدل على فكرته الأولى التي صدر عنها كتاب المناهج (ص ٨٨ تهافت)

« ان الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة ، فضلا عن ان يثبت في كتاب فإنه لا تنتهي افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق . واذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم اذ كان المكافئ في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما طاقته افهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله « لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا » .

« بل واضطر الى تفهيم معان في الباري تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله « خلقت يدي » فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب أن يثبت في كتاب إلا في الموضوعات على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء مسموم لها فان السموم إنما هي أمور مضافة فإنه قد يكون مما في حق حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان آخر وهكذا الأمر في الآراء مع الانسان أعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس ... فاذا تعدى الشرير الجاهل (هل يقصد حجة الاسلام ؟) فسقى السم من هو في حقه سم على أنه غذاء فقد ينبغى على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفاؤه ولذلك استخرنا نحن التكلم

في مثل هذا الكتاب والا فاما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصي
أو من أكبر الفساد في الأرض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة ١ »
هذه الحملة في التهافت كانت مقدمة للحملة في مناهج الأدلة

الشريعة والفلسفة

لو تخيلت أمراً له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا
وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الأمر ، لا وجود لمن دون المأمورين إلا
بالمأمورين لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي
به صارت موجودة فإنه أعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور ولا وجود له إلا من قبل
الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع
والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق
ذلك الشبهة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره الغزالي
وليس يفهم من مذهب ارسطو غير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو متعنى ما
وقفت عليه العقول الانسانية . والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته
استوى الادراك كان وكان ذلك أتم في المعرفة وإن لم تدركه أعلنت بقصور العقل
الانسانى عنه .

كذلك كان تمثيل المعاد للجسم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية
كما قال الله تعالى (مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار) فدل على أن
ذلك الوجود ، نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر أفضل من هذا الطور
والذين شكوا في هذه الأشياء وقصروا لذلك وأفصحوا به إنما هم الذين يقصدون ابطال
الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع بالذات
وما قاله هذا الرجل (الغزالي) في معاندتهم ، هو جيد .

وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل احداها هذه ، وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة
في هذه المسألة واتها عندهم من المسائل النظرية

والسألة الثانية قولهم أنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضاً أن هذا القول ليس من قولهم .
والثالثة قولهم بقدّم العالم وقد قلنا أيضاً إن الذى يعنون بهذا الاسم ، ليس هو المعنى
الذى كفره بـ المتكلمون ، وليس بكفر من قال بالمعاد الروحاني ، ولم يقل بالمحسوس
اجماعاً ، وجوز القول بالمعاد الروحاني .

« فصل المآل فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال »

و « الكشف عن مناهج الأدلة ، في عقائد الملة »

« وتعرف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة »

يقال أن الكتاب يعرف من عنوانه ، وعنوان كل من هذين الكتابين يدل على ما فيه
دلالة صريحة . فقد حاول ابن رشد فيهما ، أمرين من أصعب الأمور

الأول التوفيق بين النسفة والدين ومثله في ذلك مثل الفارابي ، اذ حاول في رسالة
مشهورة التوفيق بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو ومثل الغزالي نفسه الذي انتهت
مبادئه الفلسفية (التي استنبطها في بعض كتبه بعقوله القوي وفكره الخارق ونفسه
المشتعلة) عند التصوف فلم ينل إحدى السعادتين ، لا سعادة العقل ولا سعادة القلب ،
ولكن ابن رشد يمتاز بقوة لم تمنح الطبيعة مثلها سواء من فلاسفة العرب الا وهي رباطة
الجأش عند البحث الفلسفي ووزن الأشياء بميزان الاعتدال الدقيق .

فما رأيناه في أحد كتبه يندفع وراء فكرة اندفاعاً يفقده قيمة الحكم الصحيح
ولا شمئنا من براعه ربح الخيال الذي طار في أفقه كثيرون من الفلاسفة . ونظن ذلك
راجعاً إلى سببين الأول إيمانه الشديد بارسطو ، وارسطوالة المنطق ورب الاعتدال والثاني
تشبعه بالمبادئ القانونية التي من دأبها تحليل الأشياء ووزنها قبل اصدار حكم عليها .
وإلى القارئ دليلاً على قولنا هذا من كتابيه المذكورين آتينا فقد تناول في أولها
مسائل في أعلى درجة من الأهمية العقلية والشرعية ، تناول تلك المسائل باحثاً ومحللاً
ومجادلاً ولكن بدقة الجراح الحاذق الذي يشرح أصغر الشرايين والأوردة ولا يهرق
قطرة واحدة من الدم بدون فائدة .

بحث في الكتاب الأول في هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور؟ واستدل على الإباحة بل الوجوب مستندا إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية ثم تدرج من ذلك إلى أن النظر في تلك العلوم لا يجوز أن يكون إلا بآتم أنواع القياس وهو البرهان . وأثبت وجوب الاعتقاد في النظر في القياس العقلي وأنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله أي النظر في الفلسفة بالمنطق بما قاله من تقدمنا في ذلك سواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أم غير مشارك في الملة (أي فلاسفة اليونان وغيرهم من غير المسلمين)

ثم أثبت وجوب استعانة الحكيم بمن سبقه معتبرا ثمرات العقل البشري منذ بداية تيقظه إرثا حلالا لمن يخلفون الحكماء . وأن يستعين في ذلك ، المتأخر بالمقدم ، فانه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة ، وكذلك علم الحياة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه ان يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وابعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ولو كان أذكى الناس طبعاً .

ثم ضرب مثلاً بديعاً يصح أن يكون مستنبطاً من صحف شوبنهور أو ارنست هيكل لولا صبغته الشرقية قال : « فهذه صناعة الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا في زمن طويل ، ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب لكان أهلاً أن يضحك منه لكون ذلك ممتعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه »

على أن هذا الحكيم الذي اشتهر بعجابه بأرسطو الى درجة التقديس ، لم يغيب عن ذهنه وجوب الاحتراس لدى الدرس ووجوب « الانتقاد » قبل قبول الرأي حتى ولو كان رأي أرسطو نفسه قل : « ننظر في الذي قالوه وأثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » . ثم اعترضته فكرة الخوف من قول الفقهاء

بأن من ينظر في كتب القدماء يضل ويكفر، فرد على ذلك بأبلغ رد قال : « وليس يلزم من أنه غوى غاوٍ بالنظر في تلك الكتب، وزل زال إما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن ننمها عن الذي هو أهل للنظر فيها فإن هذا النوع من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعا بطبعه وذاته أن يترك مكان مضره موجودة فيه بالعرض - فإن الحق لا يضاد الحق بل يواقه ويشهد له »

وما زال كذلك إلى أن فضل العقل على الشرع الظاهر فقال « فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن قطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي » وزاد على ذلك أن استشهد ببعض خصومه في الحكمة قال « قلنا أما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح وإن كان الاجماع فيها ظنياً فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر أنه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل »

وبعد أن استدلل بقول الغزالي على عدم تكفير من يخرق الاجماع بالتأويل سأل القارئ سؤالاً جامعاً قال « فما تقول في الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر (الفارابي) وابن سينا فإن أبا حامد (الغزالي) قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل (١) في القول بقدم العالم و (٢) بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك ! و (٣) في تأويل ما جاء في حس الأجساد وأحوال المعاد . قلنا الظاهر من قوله (الغزالي) في ذلك أنه ليس تكفيره إياهما في ذلك قطعاً إذ قد صرح في كتاب التفرقة أن التكفير يخرق الاجماع فيه احتمال .

ثم أخذ ابن رشد يبين خطأ الغزالي من حيث الإدراك في النقطة الثانية قال « فقد نرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين (اتباع أرسطو أمثال ابن رشد نفسه) فيما نسب إليهم من أنهم يقولون أنه قدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً بل يرون أنه

تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك ان علمنا معلوم للمعلوم به ، فهو محدث بمحدثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا (أى ضده) فانه علة للمعلوم الذى هو الوجود ، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل »

أنظر الى تلك الحملة المدبرة من أولها الى نهايتها . فقد نظمها عقل جبار ونفذها منطق سليم وصاغها قلم بليغ . لا يقصد ابن رشد الدفاع عن الفارابى وابن سينا انما يقصد الدفاع عن نفسه لأنه هو الذى تناول تلك القطع الثلاث بالبحث فأثبتها وقال بها واشتهرت برأيه فدفاعه ضد الغزالى الذى انتهى برميه « بغاية الجهل » انما هو دفاع عن مبادئه البسه لباس الذود عن حكيمين سالفين من أنصار ارسطو وهما الفارابى وابن سينا

وقد تناول المسألة الثانية ، أولاً لأهميتها ثم عطف على الأولى وهى القول بقدم العالم فأفقدنا شأنها قال « وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فان الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء » أفقدنا شأنها لأنه ردها الى خلاف لفظى وهو ما يسميه الفرنسيون (سوء تفاهم) أى ان الطرفين متفقان فى الجوهر ومختلفان فى العرض فما على راغب التوفيق الا أن يرد العرض الى الجوهر ، وهى مسألة لفظية فيزول الخلاف ، وقد أخذ فعلاً يبين تقسيم الموجودات من حيث القدم والحدوث الى ثلاثة أقسام ثم طرق من حيث يدري باب البحث فى الزمان على طريقة الأقدمين وأظهر الفرق بين أفلاطون القائل بأن الماضى متناه ، وهذا الذى انتعله المتكلمون ، أما ارسطو وشيعته فيرون ان الماضى غير متناه كالحال فى المستقبل (غير المتناهى) واستنتج من ذلك انه لا يوجد محدث حقيقى ولا قديم حقيقى لأن المحدث الحقيقى قاسد ضرورة والقديم الحقيقى ليس له علة . ثم ضرب الضربة الأخيرة وهى ضربة معلم خبير بما يقول :

« فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فأن الآراء التى شأنها هذا يجب أن تكون فى الغاية من التباعد أعنى أن تكون متقابلة

(متناقضة) وبشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين ولذلك قال عليه السلام « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر » وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود وهم العلماء »

ثم انتقل الى الكلام على الدلائل الثلاثة (١) الخطائية و (٢) الجدلية و (٣) البرهانية . وقال ان الايمان جائز بأى طريق يتفق للمؤمن من طرق الايمان الثلاث . فمثلاً يجوز تكفير « من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هنا ولا شقاء وانه انما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وانها حيلة وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط » .

ثم عاد إلى النزاع فلامه على أنه استعمل في كتبه الطرق الشعرية والخطائية والجدلية وقال انه أضر بالشرع والحكمة معاً من حيث لا يدري لأنه كان يقصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم ، فكثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل العلم وتطرق بذلك قوم إلى ثاب الحكمة وقوم إلى ثاب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما وبشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه بل هو مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحقى أنه كما قيل :

يوماً يمان إذا لقيت ذا يمين وإن لقيت معدياً فمدنان

ثم انتقل الحكيم الأندلسي إلى قصد الشرع فقال ان مقصوده انما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق . فالعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه ، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد التقاء وقد قسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أقسام من حيث العلم بالشريعة والايمان بما ورد فيها .

(١) صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطايون الذين هم الجمهور الغالب

(٢) صنف من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليون بالطبع أو بالطبع والمادة

(٣) أهل التأويل اليقيني وهم البرهانيون بالطبع والصناعة (الحكمة)

قال ابن رشد « وما يعلم تأويله إلا الله » بمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها مثل قوله « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » .. فلا يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في كتب الجمهور فضلاً عن الفاسدة . والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الانسان فأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات المذكورة في الآية « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال » ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بعضاً وبدّع بعضهم بعضاً فأوقعوا الناس في تباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس

ويرد ابن رشد هذه الحجة التي لحقت المسلمين إلى جهل الأشعرية والمعتزلة بشرائط البرهان أي بالمنطق وان كثيراً من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية وقد بلغ بهم التعدي إلى أن فرقة منهم (الأشعرية) كفرت من ليس يعرف وجود الله بالطرق التي وضعوها في كتبهم لمعرفة الله

ثم التفت ابن رشد إلى القرآن المحترم لفظة حكيم فقال « ان الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس (الخطائية) والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس (الجدلية) والخاصة (البرهانية) وقال ان أعقل أهل الاسلام هم الصدر الأول فاتهم صاروا إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به » .

وختم ابن رشد هذا الكتاب العجيب بإولوجيا ظريفة لتوفيق بين الفلسفة والدين أشبه بصلاة الاكليل بين عروسين متنافرين ، جمعت بينهما الضرورة وفرقتهما الطباع والأمزجة والميول ، فثله كئل قسيس حاذق يهيم قبل كل شيء الخروج من مأزق قال : « ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب إليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة !! »

أما كتاب « الكشف عن مناهج الملة » فهو مكل لكتاب « فصل المقال » وتوسع في بعض أجزائه والمأم بتقط أغفلها المؤلف إما قصداً لضيق المجال وإما سهواً لتثعب البحث وعادة الاستطراد في بعض الأحوال . وقد نبه الى ذلك في المقدمة ولكنه جعل غايته الأصلية فحص مسألة التأويل التي مر بها في « فصل المقال » مروراً دون أن يتعمق في أصولها وفروعها .

ثم بدأ بالكلام على الفرق الأربع المشهورة لوقته وهي :

(١) الأشعرية (٢) المعتزلة (٣) الباطنية (٤) الحشوية .

وقال بضلال هذه الفرق الأربع وشرع في بيان ذلك بالكلام على ما قصد الشرع أن يمتدحه الجمهور في الله تبارك وتعالى . قال : ان الفرقة الرابعة تقول ان طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل . وقال ان هذه الفرقة بلغت بها فدامة العقل وبلادة القرينة الى أن لا تفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها النبي (ص) للجمهور فأمنت بالله من جهة السماع .

أما الفرقة الأولى فتصدق بوجود الله بالعقل ، ولكنهم سلكوا غير طرق الشرع ، وطريقتهم مبنية على نظرية حدوث العالم وانبنى على حدوث العالم تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وان الجزء الذي لا يتجزأ محدث وهو الجوهر الفرد وطريقتهم غير برهانية وغير مفضية يقين الى وجود الله .

وقال أن للأشعرية طريقتين أحدهما وأشهرهما يبنى على ثلاث مقدمات :

(١) ان الجواهر لا تنفك من الأعراض أى لا تخلو منها (٢) أن الأعراض حادثة (٣) أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث أعنى ما لا يخلو من الحوادث هو حادث .

وقد فند ابن رشد هذه المقدمات كلها بالبرهان المنطقي (ص ٣٤ و ٣٥ وما بعدها من كشف الأدلة) وأثبت أنها محفوفة بشكوك ليس في قوة صناعة الجدل حلها فإذا يجب أن لا يحمل هذا مبدأ لمعرفة الله . وهذا سر قوله في أول الكتاب أن طريقة الأشعرية « غير مفضية يقين الى وجود الله »

هذا هو الطريق الأول الذى سلكه معظم الأشعرية وعامتهم . وهو أشهر الطريقين كما قلنا . وظهر فساد . أما الطريق الثانى فهو الذى استنبطه أبو المعالى فى رسالته المعروفة بالنظامية ومبنى هذا الطريق على مقدمتين :

(١) أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . كأن تكون حركة كل متحرك فيه الى جهة ضد الجهة التى يتحرك اليها (لاحظ ما تشمله هذه النظرية من امكان انقلاب سائر القوانين الطبيعية كقانون الجاذبية وما يماثله)

(٢) أن الجائز محدث وله محدث أى فاعل صيره باحدى الجائزين أو لى أى وجهه نحو الحال الحاضرة بقوانينها وأنظمتها وهى التى عليها العالم .

وقد أظهر ابن رشد أن المقدمة الأولى خطاية قد تصلح لاقتناع الجميع ولكنها كاذبة وبمطللة لحكمة الصانع الذى صنع الموجودات على وجه معين لحكمة معينة ، فأية حكمة فى الانسان اذا أبصر بأذنه ، وشم بعيته ؟

ويبدون لنا أن ابن سينا أنعن هذه المقدمة بوجه ما ، فلم يتردد ابن رشد فى الرد عليه . وقال عن رأيه : « أنه هول فى غاية السقوط » وقال عنه بازدراء : « وليس هذا بوضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه فى الأشياء التى اخترعها هذا الرجل استجرنا القول الى ذكره »

الى هنا فبلغ ابن رشد من تنقيد مقدمة أبى المعالى الأولى ، ثم انتقل الى الثانية فقال انها غير بيّنة بنفسها وانها من أعوص المطالب ولا يتيبها الا أهل صناعة البرهان والعلماء الذين خصهم الله بعلومه وقرن شهادتهم ، بشهادته وملائكته . ويقول بين السطرر « وأنت يا أبا المعالى لست منهم وكفى على ذلك دليلاً أن أفلاطون وأرسطو اختلفا على تلك المقدمة . »

وأخذ ابن رشد نفسه يقدم مقدمات فى الارادة ضرورية لفهم القضية الثانية التى نحن بصدد حلها واعتبها برأى قاطع وهو « أن الظاهر من الشرع انه لم يتعمق هذا التسوق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة ولا حادثة ، بل صرح بأن الارادة

موجدة موجودات حادثة ، وذلك في قوله تعالى « انا أمرنا لشيء اذا أردناه ، أن نقول له : كن فيكون ! » . فيتبين من هذا أن الطريقين المشهورين للأشعرية في السلوك الى معرفة الله ليست طرقاً نظرية يقينية ولا شرعية يقينية .

ثم انتقل فيلسوف قرطبة إلى نقد وسائل الصوفية فقال « ان طرقهم في النظر ليست نظرية (ويقصد بالطرق النظرية المركبة من مقدمات وأقيسة) انا طريقهم اشراقية فهم يزعمون أن معرفة الله وغيره من الموجودات شيء يأتى في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكر على المطالب ولم في الاحتجاج لتصبح هذا ظواهر من الشرع كثيرة مثل قول الله « واتقوا الله ويعلمكم الله » .

وابن رشد يسلّم بوجود هذه الطريقة ولكنها ليست عامة للناس لأنها لو كانت عامة ومتصودة لبطلت طريقة النظر وكان وجودها بين الناس عبثاً على أن القرآن كله دعوة إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر والتأمل والتفكير .

ثم انتقل إلى الكلام على المعتزلة فاعتذر عن الخوض في مذاهبهم بأنه لم يصل اليه في « جزيرة الاندلس » من كتبهم شيء ولكنه يحسب أن طرقهم يشبه أن تكون من جنس طرق الأشعرية . ونحن نظن أن ابن رشد كتب هذه الجملة بمحذر وكياسة رغبة منه في تحاشي الكلام على طرق المعتزلة لأنه لا يعقل أن تنقص العلاقة العقلية بينه وبينهم بدعوى عدم وصول كتبهم الى أرض الاندلس . فأن الذي نقل كتب المتقدمين والمتأخرين إلى مدارس أندلس وجوامعها ويوتها لا يضمن بنقل كتب المعتزلة والا فان كتب خصومهم من السنيين مشحونة بأخبارهم وأرائهم وشرح طرقهم للرد عليها .

على أننا نترك الأسباب التي دعت ابن رشد لأن يغفل ذكر المعتزلة وتنقل إلى كلامه على الطريق الشرعية التي اعتبرها الطريق المثلى فقد قال ان الطريق التي به الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها ، وجدت أنها تنحصر في جنسين .

(١) طريق الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من أجلها ويسمى ابن رشد « دليل العناية »

(٢) الطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات مثل اختراع الحياة والجماد والادراكات الحسية والعقل ويسمى ابن رشد « دليل الاختراع » .
وقال ان الأدلة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين ، دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وهما بعينهما طريقة الخواص أى العلماء وطريقة الجمهور ، وانما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل فالجمهور يقتصرون على المعرفة الأولى والعلماء يزيدون على ما يدرك بالحس ، ما يدرك بالبرهان .

وقال ابن رشد ان الدهريين مثلهم كمثل من أحس بالمصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته .
وبعد أن فرغ ابن رشد من اثبات وجود الله بالطريقة المتقدمة تكلم على وحدانية الله فأثبت ذلك على الطريقة الشرعية أولاً بآيات قرآنية مثل « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » وذكر أيضاً الآية « سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً . . . » وان من شئ الا يسبح بحمده ولدن لا هميون سبيحهم انه كان حليماً غفوراً » وقد تناول ابن رشد هذه الآية وأخرج منها رداً مفجاً على الأشعرية فانهم يستنبطون منها دليل الممانعة وهو دليل لا يقدر الجمهور على فهمه فضلاً عن أن يقع بصحة مدلوله لأن دليل الممانعة المذكور يعرف عند أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل ويسميه الأشعرية « دليل السبر والتقسيم » والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى المنطق بالشرطى المتصل فالفرق بين الدليلين ظاهر .

وختم ابن رشد قوله فى هذه النقطة بهذه النتيجة العامة : من نظر فى كلمة « لا إله إلا الله » وصدق بالمعنيين الواردين فيها وهما الاقرار بوجود البارى ونفى الالهية عن سواه وكان تصديقه بالطريقة المذكورة آنفاً فهو المسلم الحقيقى وعقيدته إسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقى باشتراك الاسم ، ثم تكلم عن الصفات الالهية فقال هى أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهى العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وقال يسأل بعض الفرق هل الصفات

ففسية أو معنوية فلا شعرية تقول أنها معنوية وزائدة على الذات قائلة عالم بعلم زائد على ذاته وهكذا يقول ابن رشد « وهذا قول النصارى الذين اعتقدوا أن الأقاليم ثلاثة الوجود والحياة والعلم وان واحداً منها قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة » ويمكن الخلاف بين ابن رشد وبين العقيدة المسيحية أن النصارى اعتقدوا كثرة الصفات واعتقدوا أنها جواهر غير قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالإله واحد من جهة ، ثلاثة من جهة ، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحى وعالم وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد

ثم تكلم ابن رشد في معرفة تنزيه الخالق عن النقائص فأورد الأدلة الشرعية والعقلية على التنزيه ثم قال أن كل فرقة تأولت في الشريعة تأويلاً خاصاً بها وزعمت أنه الذي قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق وبعد جداً عن موضعه الأول وقد قال صاحب الشرع « ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في ... إلا واحدة » يعنى التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس

وأول من غير هذا الدواء الأعظم (أى سلوك ظاهر الشرع) هم الخوارج ثم المعتزلة ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد (يعنى الغزالى خصمه اللدود) فطم الوادى على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبارأء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك في كتابه الذى سماه بالمقاصد فزعم أنه ألفه الرد عليهم ثم وضع التهافت فكفرهم في مسائل ثلاث (وهى التى سبق ذكرها) ثم قال فى كتابه « جواهر القرآن » أن الذى أثبتته فى التهافت هى أقاويل جدلية وان الحق إنما أثبتته فى « المضمون على غير أهله » وهذا كله خطأ بل ينبغى أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة .

ثم انتقل ابن رشد للمبحث الخامس فى معرفة الأفعال وهى إثبات خلق العالم وبعث الرسول والقضاء والقدر والتحوير والتعديل والمعاد . ويظهر للقارىء أن هذا المبحث

هو اكبر المباحث شأنًا لأن به محاولة حل مسائل الحياة والكون بعد أن مهد لها ابن رشد بأبحاثه وفنونه تمهيداً يدل على خطة مرسومة وغاية مقصودة وطريقة مختارة . فقال عن خلق العالم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله ومخترع له وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه وقد سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل الطريق البسيطة القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها أو بالبداهة . وينهى ابن رشد عن سلوك غير هذا النوع من الطرق بالجمهور ، ويرى من يجيد عن الطريق البسيطة في تفهيم الجمهور ومخاطبتهم بالجهل والزيغان . فقد لجأ الشرع إلى دليل قطعي بسيط مبناه على أصليين معترف بهما عند الجميع الأول أن العالم بجميع أجزائه موافق لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التي هنا .

والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع وإن له صانعاً . وهذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في القرآن واستشهد ابن رشد ببعض آيات منها (ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ؟) ثم قال تعليقاً على هذه الآية عبارة تدل على عدم علمه بدوران الأرض وهالك نصها : « أن الأرض خلقت بصفة يتأني لنا المقام عليها وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الموضع الذي هي فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن توجد فيها ولا أن نخلق عليها » فقول ابن رشد « وأنها لو كانت متحركة » دليل قاطع على عدم علمه بأن الأرض متحركة في الواقع فكيف يكون تعليل ابن رشد لهذا الدليل لو كان عالماً بحركتها ودورانها ؟ وهل يصلح هذا التليل لاقناع الجمهور في كل العصور حتى عصرنا هذا الذي أصبح برنامج التعليم المدرسي فيه أوسع من سائر علوم القرون الوسطى ؟

واستمر ابن رشد في الاستدلال بسكون الأرض على حكمة الخلق فقال « وأما قوله تعالى والجبال أوتاداً فإنه نبه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض من قبل الجبال فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي ، كأن كانت دون الجبال ، لتزعزعت

من حركات باقى الاسطقسات أعنى الماء والهواء وتزلزلت وخرجت من موضعها . على أن ذكر هذه النصوص لا يتقص قدر ابن رشد لأنه لم يكن عالماً طبيعياً ولا فلكياً ولا رياضياً بل كان فيلسوفاً ولا لوم عليه إذا لم تصل إليه فى عصره وفى وطنه وبلغته تلك الحقائق العلمية التى اكتشفت بعده بأجيال ولكننا أوردنا هذه الملاحظة لتقدير قيمة الدليل الذى قدمه ابن رشد بحسن نية وجعله ميزاناً لاقتناع الجمهور بمخلق العالم . ولعل مبالغة ابن رشد فى التبسط فى التدليل العامة وشدة رغبته فى اقناع الجمهور بأمر سبق ثبوتها فى أذهانهم هو الذى دعاه إلى الطعن فى طرق الأشعرية الذين حاولوا التدليل ببراهين مركبة تنطبق على عقلية أرقى نوعاً من عقلية الجمهور ، لأن ابن رشد يعتقد اعتقاداً جازماً بأن « ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا معنى ليس له مثال فى الشاهد » .

من أجل هذا يقول ابن رشد أن الآيات (وكان عرشه على الماء) و (خالق السموات والأرض فى ستة أيام) و (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) يجب أن لا يتأول شئ من هذا للجمهور ولا يتعرض لتزييله على غير هذا التمثيل ومن غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية لأن العلماء فضلاً عن الجمهور لا يتصورون عقيدة الشرع فى العالم وهى أنه محدث وأنه خلق من غير شئ . وفى غير زمان .

فينبغى الاكتفاء بهذا التمثيل وهو الموجود فى القرآن والتوراة وسائر الكتب المنزلة وأنه لم يثر الشبه فى الاسلام إلا أهل الكلام بتصريحهم فى الشرع بما لم يأذن به الله فلا هم أتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته فى علوم اليقين .

ثم انتقل إلى الكلام على بحث الرسل وفيه موضعان الأول اثبات الرسل والثانى أن الذى يدعى الرسالة واحد منهم وليس بكاذب فى دعواه وأثبت ابن رشد بالمنطق تارة وبآيات القرآن طوراً أن الرسل موجودون وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم وأن تلك الأفعال الخارقة أو المعجز دليل على تصديق النبى ويقصد ابن رشد بالمعجز شيتين « المعجز البرانى » الذى لا يناسب الصفة التى بها سمى النبى نبياً ويشبه أن

يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فإن الشكوك والاعتراضات التي وجهها ابن رشد على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور ، لكن الشرع إذا توكل وجد انه إنما اعتمد المعجز الأهل والناسب لا المعجز البراني .

وانتقل ابن رشد إلى المسألة الثالثة وهي القضاء والقدر . وقد سلم من أول وهلة أنها أعوص مسائل الشرع لأن دلائل السمع والعقل فيها متعارضة . ففي القرآن آيات تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر وأن الإنسان مجبر على أفعاله وفيه آيات تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله وأنه ليس مجبراً على أفعاله وقد أوردنا وكذا ذلك تلقى الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة .

وقد افترق المسلمون في هذا إلى فرقتين .

الأولى تعتقد أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة ، ولما كان هذا ترتب عليه العقاب ، والثواب وهي المعتزلة .

والثانية تعتقد أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور وهي الجبرية ، وقد رامت الأشعرية أن تأتي بقول وسط بين القولين فقالوا أن للإنسان كسباً وأن المكتسب به ، والكسب مخلوقان لله تعالى .

وابن رشد ينتقد آراء الفرق الثلاث ويقول بأن الظاهر من مقصد الشرع ليس تفريق المسموع والمقول وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة وذلك أنه يظهر (كذا) أن الله خلق لنا قوى قدريها أن نكتسب أشياء هي اضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم لنا إلا بموافاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً فالأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها أيضاً بأرادتنا وموافاة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله .

أما (الأفعال التي من خارج) فهي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عاقبة عنها

على مقتضى الحال ، وهى أيضاً السبب الذى يدفعنا لأن نريد أحد المتقابلين أى أحد شيئين مختلفين وبيان ذلك (وهنا دخل ابن رشد فى علم النفس على طريقة قديمة) أن الإرادة انما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشئ ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شئ يعرض لنا عن الأمور التى من خارج مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتبهناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فأرادتنا محفوظة بالأمور التى من خارج ومربوطة بها (وهنا يقرر ابن رشد مذهب الديترمزم وتأثيره فى أفعال الانسان) ويقول « ولما كانت الأسباب التى تجري من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ، وليس يوجد هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب الموجودة فى داخل أبداننا والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة أعنى التى لا تحمل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله بالأسباب هو الملة فى وجودها وعلمه بها هو علمه بالغيب الذى انفرد به وحده »

وانتقل ابن رشد الى الكلام على الجور والعدل وهى المسألة الرابعة فتحفز كماداته فى مستهل كل بحث للرد على الأشعرية فى رأيهم فى العدل والجور ووصفه بأنه فى غاية من الشناعة لأنهم ميزوا بين الله والانسان . قال ان أفعال الانسان توصف بأنها عدل أو جور اكونه مكلفاً بالشرع ، وأما من ليس مكلفاً ولا داخلاً تحت حجب الشرع فليس يوجد فى حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل . وهذا القول فى ذاته صحيح لأن الأفعال بوصف كونها أفعالاً مجردة من قيود الأوصاف الشرعية لا يجوز أن تنسب الى شئ دون آخر فضلاً عن أن الأفعال يجب تقديرها من وجهة النظريات نسبياً بحسب مقتضيات حدوثها زماناً ومكاناً ودافعاً وسبباً وعلة وأثراً

ولكن ابن رشد يقيم القيامة على الأشعرية لقولهم بهذا رأى ، على أن ابن رشد

نفسه لم يتمكن من الاقدام على هذا البحث بدون الالتجاء الى التأويل الذى نهى عنه وعابه على أرباب المذاهب الأخرى وذلك فى عرض الاستشهاد بالآيات القرآنية التى يظهر فيها التناقض فقال : « فان قيل فما الحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها الى التأويل وأنت تنفى التأويل فى كل مكان ؟ »
 وكان جوابه أن قهيم الأمر على ما هو عليه الجمهور فى هذه المسألة اضطره الى هذا وفى هذا القدر كفاية .

المسألة الخامسة وهى مسألة المعاد قال انه مما اتفقت على وجوده الشرائع واختلفت فى الشاهدات التى مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة ، وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً أعنى للنفوس ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً .

وأن الشريعة الاسلامية رأت أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور والجمهور اليها وعنها أشد تحركاً فاخبرت أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنميماً وهو مثلاً الجنة ، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجزاء تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلاً النار

والشرائع كلها متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالاً ، وذكر ابن رشد انقسام المسلمين فى تلك المسألة الى ثلاث فرق وان بعض هذه الثلاث قد انقسم الى طائفتين ثم قال : « والحق فى هذه المسألة أن فرض كل انسان فيها هو ما أدى اليه نظاره فيها بعد أن لا يكون نظراً ينفى الى ابطال الأصل جملة وهو انكار الوجود جملة ، فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه فهذا كله ينبئ على بقاء النفس أو تنبيهه على ذلك »

وهذا ختام بحث ابن رشد وقد نبهنا الى أهم ما جاء فيه وبيننا على قدر ما استطعنا وجهة نظر هذا الحكيم العميق الفكر البعيد النظر

تهافت الفلاسفة

وتهافت التهافت

لهذين الكتابين شأن عظيم جداً في تاريخ الفلسفة العربية، فأولهما تهافت الفلاسفة ألفه أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، وبفضل هذا الكتاب وكتاب «أحياء علوم الدين» وصفه أنصاره ومريدوه بأنه الإمام، وحجة الاسلام، لأنه نصب نفسه مدافعاً عن العقيدة، ومحامياً عن الشريعة ضد الفلسفة والفلاسفة في جميع الأجيال وعلى مر القرون من أول حكماء اليونان، الذين يسميهم القدماء إلى ابن سينا وهو أحدث الفلاسفة عهداً في عصر الغزالي.

وليس هنا مجال الكلام على هذا الكتاب قريظاً أو قدراً إنما محل الكلام عليه عند فحص مؤلفات الغزالي وترجمته وتلخيص تأليمه. أما تهافت التهافت فهو الرد الذي دبره يراع ابن رشد بعد ظهور الكتاب في عالم الوجود بنحو مائة عام. ولقد وضع ابن رشد نفسه بالنسبة للفلسفة والفلاسفة في موضع يعادل مكانة الغزالي بالنسبة للشريعة أي أنه نصب نفسه محامياً ومدافعاً ومحارباً ومقارعاً ونصيراً وظهيراً للحكماء من أول عهد الحكمة اليونانية إلى وقته أي بعد وفاة الغزالي بنحو قرن من الزمان.

فإن الغزالي توفي في مستهل القرن السادس للهجرة وابن رشد توفي في ختامه فحق لابن رشد أن يكون حجة الحكمة والحكماء كما كان الغزالي حجة الاسلام، فإن كتاب التهافت بقي مائة سنة قائماً يشن الغارة على الفلسفة والفكر الحر ويسفّه أحلام الحكماء ويكفرهم ويلعنهم ويتوعدهم بعذاب النار ويستنزل عليهم منخط الخلق وغضب الخالق ولم يتقدم أحد من فلاسفة الشرق أو الغرب للرد على هذا الكتاب أو تنديد بمضمون ما جاء فيه مما يلحق العار والخزي بالفلاسفة أجمعين.

فلما تصدى ابن رشد لهذا الكتاب بالنقد والتفنيد محاً عن أسلافه وأساتذته وتلاميذه وإخوانه من أهل الحكمة وصحة لم يقدر غيره على محوها عنهم وأعاد الحياة إلى الفلسفة

فاستردت تاجها وبهجتها ، بعد أن أدى الغزالي فؤادها وأصمى مهجتها ، ولنبدأ الآن بالكلام على تهافت التهافت ، بعد مقدمة وجيزة من تهافت الفلاسفة ، تبين اسمه والفرض من وضعه :

اسم الكتاب وغايته

قال الغزالي فابتدأت بتحرير هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراتهم التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون المقائد والآراء .

الفلاسفة الأقدمون وقصد الغزالي من تأليف الكتاب

وطريقة الغزالي هي حكاية مذهب الفلاسفة على وجهه (أى على حقيقته) ليتبين للملحدين ، تقليداً ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر (أى كل شهير منهم) على الايمان بالله واليوم الآخر . وعندئذ يتحقق كل من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً ، يدل على حسن آرائه ، أو يشعر بفطنته أن هؤلاء الذين تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برأيه عما قذفوا به من جحد الشرائع ، وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسله ولكنهم اختلطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

سبب وضع الكتاب

يقول الغزالي أنه رأى طائفة ، يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب بالفطنة ، قد رفضوا طوائف الاسلام والعبادات واستحقروا شعائر الدين وخلعوا ربقته ولا مستند لكفرهم غير سماع النبي وسماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم وأطناب متبعيهم في وصف عقولهم ودقة علومهم (المهندسة والمنطق والطبيعة والالهيات) واستبدادهم بفرط الذكاء والقول عنهم أنهم مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان ، يعتقدون أنها نواميس مؤلفة

وحيل مزخرفة . فلما قرع ذلك سمعهم (أى سمع هذه الطائفة التى تعتقد فى نفسها التميز عن الارباب فى الذكاء) ووافق ما حكى لهم ، من عقائد الفلاسفة طبعهم ، فحملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم وانخرطوا فى سلوكهم ، وترفعوا عن مساعدة الجماهير والدعاء واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء .

الاقتصار على أرسطو

وقد قال الغزالي فى أول الأمر ، أنه سيقصر على اظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم (كذا) وحذف الحشو من آرائهم واثبت ما هو الأقرب الى أصول أهوائهم (أى الفلاسفة) وهو أرسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على أسناده الملقب عندهم بأفلاطون الاطى ولكن الحقيقة هى أن الغزالي لم يقتصر على أرسطو كما ادعى بل خلط آراء جميع الفلاسفة .

علوم الفلاسفة

يقول الغزالي أنه سيقصر بحثه على المسائل الالهية ، لأن العلوم الحسائية والهندسية والمنطقية لا مجال فيها للنقد ، وأن الفلاسفة يستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسائية والمنطقية ويستدرجون بها ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسائية والمنطقية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسائية . وطبعاً لم يكن الغزالي يستطيع الرد عليها لأنه معترف بصحة العلوم الحسائية والمنطقية .

فلاسفة الاسلام

ثم المترجمون لكلام أرسطو ، لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ، محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم ، وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية الفارابي أبونصر وابن سينا ، فلتنصر على أبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهما فى الضلال (كذا) فليعلم أنا مقتضرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين .

بيان المسائل العشرين

التي أظهر فيها الغزالي تناقض الفلاسفة في كتابه

- (١) مذهب الفلاسفة في أزلية العالم
- (٢) مذهبهم في أبدية العالم
- (٣) قولهم إن الله صانع العالم وإن العالم صنعه
- (٤) معجزم عن اثبات الصانع
- (٥) تعجيزم عن اقامة الدليل على استحالة آلهين
- (٦) مذهبهم في نفى صفات الله
- (٧) قولهم أن ذات الأول (الله) لا ينقسم بالجنس والفصل
- (٨) قولهم أن الأول موجود بسيط بلا ماهية
- (٩) تعجيزم عن بيان الأول ليس يحسم
- (١٠) القول بالدهر ونفى الصانع لازم للفلاسفة
- (١١) تعجيزم عن القول بأن الأول يعلم غيره
- (١٢) تعجيزم عن القول بأن الأول يعلم ذاته
- (١٣) قولهم أن الأول لا يعلم الجزئيات
- (١٤) قولهم أن السماء حيوان متحرك بالارادة .
- (١٥) ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
- (١٦) قولهم أن نفوس السموات تعلم بالجزئيات الحادثة في هذا العالم .
- (١٧) قولهم باستحالة خرق العادات
- (١٨) تعجيزم عن البرهان العقلي على أن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس يحسم ولا عرض
- (١٩) قولهم باستحالة القناء على النفوس البشرية
- (٢٠) انكارهم البعث وحشر الأجساد مع التلفذ والتألم في الجنة والنار بالالذات والآلام الجسمانية .

ويرى القارىء الملم بهذه المباحث أن هذه المسائل العشرين تناولت جميع مشاكل العلوم الالهية والطبيعية قديماً وحديثاً عند فرق المسلمين وغيرهم من أصحاب العقائد ما عدا ما كان سبب القول به جهل المفكرين كالمسائل ١٤ و ١٥ و ١٦ .

أما الرياضيات فلا معنى لاتكادها ، ولا للخالفه فيها ، والمنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة (أى ذو شأن) وبعد أن أسهب الغزالي بسط تلك المسائل وتفنيدها على طريقته وزعمه بأدلة ومسائل وبيانات ومسالك وطرق وأصول وفروع ومقامات واعتراضات لا عدد لما ختم كتابه العجيب بقوله : « فإن قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء اقتطعون بكفرهم ووجوب القتل (١) لمن يعتقد اعتقادهم قلنا (أى الغزالي) تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل

- (١) مسألة قدم العالم وقولهم أن الجواهر كلها قديمة
- (٢) قولهم أن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص
- (٣) في انكار بث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الاسلام بوجه . ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء وأنهم ما ذكروه إلا على سبيل المصلحة تمثيلاً لجاهل الخلق وتفهيماً . وهذا هو الصريح الذى لم يعتقد أحد من فرق المسلمين .

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذى صرح المعتزلة به في التولد ، وكذلك جميع ما قلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الأصول الثلاث

فمن ير تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم أيضاً به ومن يتوقف على التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل ، وأما نحن فليستنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع ، وما يصح منه وما لا يصح ، كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب .

وبديهي أن هذه النتيجة الحتمية الودية المتواضعة، لا تلتئم في شيء مع الطبل والزمر الذي بدأ به الفزالي كتابه فقد يخيل لقارئه في أوله أنه سيحرق الأرض وسيبلغ الجبال وأنه سيهدم قبة الفلسفة على رؤوس الحكماء ولن يبق في بناء الأكروبول حجراً على حجر! وهو ذلك الهيكل الفخم الذي شاده القدماء لعبادة منرفا الهة الحكمة

ويظهر أن الفزالي كان يعرف طريقة «التمهيد بالمدايح» فانه حشد في مقدمة كتابه ألفاظاً وجملات تدخل الرعب الى قلوب خصومه، ثم أخذ يناقش الفلاسفة بطريقة شبه منطقية ويعزز قوله في كل حين بعبارات دينية يعد من لا يؤمن بها كافراً، وهو بين جملة وجلة يلعن الفلاسفة ويسبهم ويحقرهم ويستعيز بالله منهم ومن كفرهم.

كل ذلك على أشكال تهيج غيظ الحليم، وتبعث التعجل على سوء الظن به لا سيما وان الفزالي يناقش الفلاسفة بأصول علومهم كأنه واحد منهم قد أتقن معرفتهم ووقف على أسرارهم، ثم شهر عليهم هذه الحرب الشعواء في كتبه وهذا الذي ينفر القارئ الخالي الفرض من الفزالي مع انه ذو شخصية مقبولة وكان من أئمة الفكر البشري في الشرق.

وأغرب مما تقدم هبوط الفزالي من أفق التهويل بتلك الخاتمة البسيطة التي سحب بها معظم أبحاثه، فقد سبق فكفر الفلاسفة في عشرين مسألة وتصدى الرد عليهم من أرسطو الى ابن سينا ناقداً ومفتنداً ومظهراً أوجه الخلاف والتناقض.

ثم اختصر العشرين مسألة واقتصر على ثلاث منها، ولو كانت غاية الحقيقة تكفير الفلاسفة في تلك المسائل الثلاث لاقتصر عليها دون سواها، ولكن الفزالي كالمصارع الشهير تقدم الى الميدان ليعجز خصمه في حركة بدنية تقتضي متهى المهارة والحدق، فلما أتى بتلك الحركة استعذب الاستحسان فاستمر في ابداء الخفة حتى أتى على عشرين حركة يقدر مصارعه على اتيان سبع عشرة منها، ولما أراد الانسحاب من ساحة المصارعة قال بصوت خافت للجمهور الذي استولت عليه الدهشة:

« سادق اننى أظهرت لكم مهارتى والحقيقة اننى وخصى متقنان الا فى ثلاث حركات
ولعلنا تنفق فيها أيضاً اذا طالت فرصة الامتحان »

وبعد هذه المقدمة التى لم يكن عنها بد مستترك المجال لابن رشد وهو خصم الغزالى
ونده ومصارعه ومصارعه فى ميدان الفكر الفلسفى



لابن رشد فى كتبه التى وقعت لنا ترتيب وتقسيم وتبويب وطرق تنطبق على
أصول العلم الحديث فى التأليف .

أما كتاب التهافت الذى نحن بصدده فقد اتبع فيه طريقة الغزالى فى « تهافت
الفلاسفة » فصار يقتبس المتن جملة جملة ويردّها بالرد عليها وأخذ فى ذلك الى قدر كبير
ثم أدرك أن هذه الطريقة تقتضى تدوين كتابين فى كتاب وفى ذلك من الملل والتطويل
ما فيه فصار يكتب باقتباس أوائل جل الغزالى ويختصها بقوله « الى قوله كذا أو الى آخر
ما قال ابو حامد » وهذه الطريقة تقتضى وجود الكتابين امام القارىء ليقرا كلام الغزالى
ورد ابن رشد عليه .

ولكن دون هذه الغاية مصاعب شتى ، منها أن ابن رشد لا يشير الى الصفحات أو الأبيد
لأنها لم تكن فى زمنه معينة بأعداد ، ولم تكن النسخ متحدة فى الكتابة والشكل حتى
ينطبق ما فى نسخته على ما فى عداها مما يوجد بين أيدي الجمهور ، ومنها أن الشخص
الشرقى الذى طبع هذين الكتابين جمعهما فى جلد واحد ولا بد من فصاحهما قبل البدء
فى التمتع بقراءتهما ، هذا فضلاً عن أن الطبع وعدم القوق اديا بالناشر الى « تزيين »
هوامش الكتابين بكتاب ثالث تأليف من يدعى « خوجه زاده أو أحد علماء الروم »
وهو لا شك من علماء زمن الانحطاط فى الشرق الاسلامى وليس لكتابه فصد أو قيمة
ولا عجب فان هذا العالم الرومى تصدى للتحكيم بين الغزالى وابن رشد فيما اختلفا
فيه ، وهذه العبارة وحدها كافية للدلالة على قلة فهمه لأن التحكيم والتوفيق بينهما

ومنحيلان اذ كل منهما في اتجاه من الفكر ، والعقيدة ، والرأى ، والطريقة ، يناقض ويخالف اتجاه الآخر .

وبهذا وبذلك أصبح كتاب التهافت ، في حاله الحاضرة ، عبارة عن مجموعة ملازم مطبوعة على ورق نباتي بحروف سقيمة في صحف متلاصقة مزدحمة تصد بمنظرها وقطعها اشجع القراء وأشدهم تعلقاً بالحكمة . ولا شك في أن المقارنة بين كتب الفلسفة العربية ، وبين ما ياثلها من الكتب الأفرنجية كافية للدلالة على مكانة الحكمة من عقولنا وقلوبنا ، بل كافية للدلالة على مركزنا العقلى فى العالم .



على أن لكتاب تهافت التهافت ، قيمة خاصة لأنه عبارة عن دفاع فيلسوف عن الفلسفة ، وفي نظرنا أنه أعظم دفاع لأعظم فيلسوف عربى مسلم ، ضد أعظم مفكر شرعى مسلم

يظهر ابن رشد فى هذا الكتاب بمظهر الواقف على الفلسفة فى جميع أدوارها ، العالم بما جاء فى كتب القدماء والمحدثين من اليونان والعرب ، كذلك يظهر بمظهر المدافع الرزين الثابت الجأش الذى لا يخرججه اقتراء الخصم عن حمله ، ولا يخرججه سوء النية فيقول ما لا يلىق بالماقل ولا تستهويه رغبة الانتصار على خصمه ، الى الاستهانة بقدره ولا يدفعه جب الانتصار لاسلافه من الفلاسفة الى مظاهرهم بغير حق

ويظهر لنا أنه لا يحترم أحداً بعد اليونان ، ولا يحترم فى اليونان أحداً قبل ارسطو أو بعده . وهو لا يغمط حق ابن سينا والقارابى ولكنه يتناول مبادئهما بالنقد الصحيح كذلك لا يتدفع فى الطعن على الغزالى بل كثيراً ما يذكره بالعلم والفطنة

ويقول فى مواضع كثيرة « قال أبو حامد رضى الله عنه أو رحمه الله » ولكنه لا يقبل عثرته فى أما كن معينة فيحمل على طريقته فيقول مثلاً عنه : « وهذه المماندة كما قلنا خبيثة وهى من مواضع الابدال المغلفة ان كنت تعلم (للقارىء) كتاب السفسطة »

وعندى أن بقاء كتاب التهافت راجع الى أن المسلمين تمسكوا بكتاب الغزالي لما ظنوه من مناصرته للشريعة ضد الحكمة ثم أن التماسخ جمعوا بين الكتابين لضرورة وجودهما معاً للارتباط الذى ذكرته

ويظهر أن خوجه زاده المتوفى فى أواخر القرن التاسع للهجرة خدم العلم بأمر واحد، ليس هو تطوعه لتحكيم بينهما، إنما تأليفه دعا الى عناية بعض الترك بالكتابين ونشرهما ليكون لخوجه زاده، شرف الخلود على الهوامش. فقد دلنا الاختبار على أن المؤلفات الرشدية التى لا أساس لها الا بالفلسفة قد فُتيت وبادت واحرقت



بدأ ابن رشد كتابه ببساطة جميلة تعلّمها بدون شك من اساتذة اليونان فجعل مقدمته سطرين لا بأس من تعلّمها، قال بعد الحمد والصلاة: « الغرض فى هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت فى التصديق والاقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان » .

فأين هذه المقدمة البسيطة الهادئة من مدافع الغزالي وقنابله، ودباباته وطبله، وهجماته؛ على الفلاسفة وأهل الذكاء والمحدثين؟

لا ريب عندنا فى أن الحقيقة لا تحتاج الى زفة، لأنها غنية بقوتها وجمالها عن كل المظاهر



كلام ابن رشد على الكتاب

قال لا يمتنع عند الفلاسفة أن يعدم العالم بأن يتقل الى صورة أخرى لأن العدم يكون هنا قابلاً وبالعرض وإنما الذي يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء الى لا موجود أصلاً لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات ، فهذا القول كله أخذ فيه الغزالي بالعرض على أنه بالذات والزعم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه !
وأكثر الأقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد لا تهافت الفلاسفة .
وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب (أى تهافت التهافت تأليفه) كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل (ص ٤١ طبع مصر)

وقال : اذا كان الغرض انما هو أن نبين أن ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الأقاويل هي أقاويل غير برهانية وأكثرها سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون جدلية فان الأقاويل البرهانية قليلة جداً وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الابريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر (ص ٨٤)

وقال في عرض الكلام على علم الله بالكون والموجودات : وهذا كاف في تهافت هذا القول كله ومنه فلتسم هذا الكتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة (ص ٩١)

وقال : هذا الفصل (يقصد مسألة نفي الصفات وهي السادسة في كلام الغزالي) كله مغالطة سفسطائية فهذا الرجل (ابو حامد) في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل ، وهو أقرب الى الشرارة منه الى الجهل (ص ٩٩)

وقال : وجميع ما في هذا الكتاب لأبي حامد على الفلاسفة ، والفلاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أقاويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها (ص ١٠٠)

وتكلم في مواطن كثيرة عن الغزالي نفسه بما اقتضاه سياق الموضوع ، فقال في كلام أبي حامد ضد رأى الفلاسفة في أولية العالم (المسألة الأولى من المسائل العشرين)

هذا القول هو في أعلى مراتب الجدل وليس هو موصلاً موصل البراهين لأن مقدمته عامة والعامة قريبة من المشتركة ، ومقدمات البراهين من الأمور الجوهرية المتناسبة . وهذا كما لا يخفى على القارىء رد منطق لأن الغزالي عالِم جميع المسائل على طريقة المنطق التي أتمها لتكميل نفسه أو لمخاربتهم

وحاول الغزالي في هذه المسألة الأولى بعينها أن يضرب أمثالا من الشرع فرد عليه ابن رشد : هذا المثال الوصفى الوهمي من الطلاق أو هم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة وهو يوهنها لأن الاشعرية لها أن تقول انه كما تأخر وقوع الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد الباري اياه الى وقت حصول الشرط الذي تعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده . لكن ليس الأمر في الوصفيات كالأمر في العقليات .

وقال عن أدلة الغزالي في المسألة ذاتها : قد تبين لك انه ليس في الأدلة التي حكاه عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين وانها ليست تلحق بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب .

وقال في الرد على قول الغزالي بالزام الفلاسفة ان وصفوا الامكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة أن يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لأن يصدر عنه الفعل فيستوى الإمكانان .

ويقصد الغزالي من هذا أن تكون النفس مفارقة أى بعيدة عن الجسم وتدبره من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع أخرى وهذا الغرض يتطبق على توفيق العلماء الى ابتداع سفينة حربية أو طائرة أو سيارة تتحرك بقوة كهربائية بعيدة عنها ومستقلة دونها

وقد فرض ابن رشد امكان ذلك قائلاً انه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات ما يفارق محله ولو صح هذا أيضاً فهو لا يرى منفعة في تساوى

الامكانين، الامكان الذى فى القابل والامكان الذى فى الفاعل، ولا فائدة فى تشبيههما .
ولما شعر أبو حامد أن هذه الأقاويل كلها إنما تغيد شكوكاً وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفسطائيين أقرباته إنما يجارب الفلاسفة بمعارضته الاشكالات التى تنتج من أقوالهم باشكالات من نوعها ويقصد بالاشكالات شكوكاً تعرض عند ضرب أقاويل الفلاسفة بعضها ببعض ومثل الغزالي فى ذلك كمثل المتقاضى الذى يتقن فهم قانون الاجرات ليستفيد منه وسائل لارباك خصمه بالدفع الفرعية . وقد كان ابن رشد قاضياً ابن قاض ابن قاض كما كان فيلسوفاً منطقياً ولذا تمكن من تلخيص أقوال الغزالي ومعرفة الجيد منها من الرديء وعاب عليه أنه يلجأ إلى معاندة غير تامة لأن المعاندة التامة إنما هى التى تقضى أبطال مذهب الخصم بحسب الأمر فى نفسه لا بحسب قول القائل فقال : وقد كان واجباً على أبي حامد أن يتدىء بتقرير الحق قبل أن يتدىء بما يوجب حيرة الناظرين وتشكيكهم لثلايموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو (الغزالي) قبل وضعه . ويشير ابن رشد بذلك إلى وعد الغزالي بتأليف كتاب يظهر به الحق دون أن ينصر مذهباً مخصوصاً غير « مشكاة الأنوار » وتظن أنه « مقاصد الفلاسفة » ولكن هذا الكتاب لم يكن وصل إلى المغرب . لأن ابن رشد يقول « والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع فى العلوم الالهية إلى مذهب الفلاسفة ، ومن اثبتها فى ذلك وأصحها ثبوتاً له كتابه المسعى بمشكاة الأنوار » .

ولا يتردد ابن رشد فى الاعتراف بصحة أقاويل الغزالي كقوله فى ص ٧٨ « قد أجاد فى أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة فى كون البارئ تعالى واحداً مع وصفه بأوصاف كثيرة ومثاله أيضاً لدى قوله « أن العالم ليس موجوداً فى باب الاضافة وإنما هو موجود فى باب الجوهر والاضافة عارضة له » .

وقد رد الغزالي على الفلاسفة فى شخص ابن سينا فجاء ابن رشد ونصر الغزالي على ابن سينا وقصر الصحة فى رأى ابن سينا على صور الاجرام السماوية وما يدرك من

الصور المفارقة للمواد (ص ٤٥) ومعنى هذا أن ابن رشد كتب كتابه لنصرة الفلاسفة ولكنه لم يتحيز لرأى من أرائهم وأقر الغزالي في بعض المسائل المنسوبة اليهم وحاول تفسيرها وتبين أسباب خطأ الحكماء فيها وهذا أعظم دليل على حسن النية حيال خصم عنيد نسب ابن رشد إليه سوء النية في أكثر من مكان من كتابه

وهاك نموذجاً من كلام هذا الحكيم الجليل عند الكلام على القول « بأن الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وأن الوحدة منه هي علة وجود الكثرة » . فقد تناول الغزالي أصل هذا القول المنسوب إلى ابن سينا ظناً منه أنه يفهم الفلاسفة في النيل من أحدم فقال ابن رشد « هذه الأقاويل التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله وهي غير صحيحة وليست جارية على أصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم الاقتناع المبالغ الذي ذكره هذا الرجل (الغزالي) وليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل حتى ينفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة ويبخسهم في أعين النظار فإن كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأشياء فخطأ فهو معذور وإن كان يعلم التمويه فيها فتقصده فإنه لم يكن هناك ضرورة داعية له فهو غير معذور وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة أعنى المسألة التي هي « من أين جاءت الكثرة ؟ » فهو صادق في ذلك إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلهذه القصور في الحكمة من هذه الجهة وقد خرج الغزالي بأقوال ابن سينا في مسألة علم الباري بذاته وبسائر الموجودات فإن ابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم إلا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان إذ كان ذلك العلم هو ذاته . وهذا قول جميع الفلاسفة واللازم عن قولهم وقد أخرجت مكابرة الغزالي صدر ابن رشد في هذه المسألة فقال « إذا تقرر هذا لك فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل على الحكماء مع

ما يظهر من موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم . . وهذا مصداق لما هو مشهور عن الغزالي من أنه يوافق الفلاسفة في معظم أقوالهم ولكنه أراد الظهور بمخالفتهم ليحظى بشرف الاختصار للشريعة أو أنه كان مع الحكماء بمقله ومع الشرع بقلبه فغلب القلب على العقل في مواطن كثيرة ولكن اقتناع العقل كان ظاهراً في كل حال .

ثم حمل ابن رشد على الغزالي حملته الكبرى وهي من أقوى وأبلغ ما كتبه حكيم غضبان للحكمة والحق ، ومن سياق الحديث يفهم سبب تلك الحملة :

« وأما قوله أن قصده هنا ليس هو معرفة الحق وإنما قصده إبطال أقاويلهم وإظهار دعاوهم الباطلة فقصده لا يليق به بل بالدين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم ؟ وهيك إذا أخطأوا في شيء فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجباً عليه وعلى جميع من عرف مقدارها شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه وقد وضع فيها التأليف ويقول أنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيها إلى أن استخراجها من كتاب الله تعالى أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول ويصرح بذهمهم على الإطلاق وذم علومهم ؟

« وان وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الالهية فأنا إنما نحتاج على خطأهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقية وقطع أنهم لا يلزموننا على التوقيف على خطأ ان كان في آرائهم قات قصدهم إنما هو معرفة الحق ولو لم يكن إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قولاً يستد به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا بأمر خارج عن طبيعة الانسان فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل ! »

على أن ابن رشد كان في كتابه حاثراً بين أمرين الأول ضرورة الرد على الغزالي بما يقنع ويفهم ويمجز الخصم والثاني بغضه التصريح بالحكمة للجمهور خوفاً عليهم من الضلال بالقليل الذي لا يشقى الغليل فهو يقول « ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقين جميعاً وهذا كله عندى تعدى على الشريعة وخص عما لم تأمر به شريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك ان ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يخصص عنه ويصرح به للجمهور وربما أدى اليه النظر أنه من عقائد الشرع فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العقيم فينبغى أن يمسك من هذه المعاني كل ما سكت عنه الشرع ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء ولا يتعدى التعليم الشرعى المصرح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافى في بلوغ ذلك »

هذا ابن رشد - أشهر فلاسفة الاسلام وقد رماه معاصروه بالالحاد ونسبوا اليه التعطيل وحاكمه الأمير في مجلس حافل وعاقبه بالنفى ولو أن ابن رشد عاصر الغزالي لكان أشد خصومة ولقامت بينهما حرب عقلية أشد من التى أثار الغزالي غبارها بكتابه وحركها الوليد بعد موت خصمه بمائة عام - تقول أن ابن رشد يظهر في كل صفحة من صفحاته أنه أصدق دفاعاً عن الشريعة وأشد مناصرة لاحكامها من ذلك الرجل الذى لقبوه بحجة الاسلام .

فان ابن رشد في مواضع كثيرة من كتبه ينهى عن بذل الحكمة وعن تأويل ظاهر الشرع ويتناول تلك المسائل كارهاً الخوض فيها وناقماً على من هتك ستر الحكمة ورفع النقاب عن وجهها وأباح لساثر الأنظار أن تطأها يقول « فانرجع الى ما كنا بسبيله مما دعت اليه الضرورة وإلا فاقه العالم والشاهد والمطلع إنا ما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الأشياء ، هذا النحو من التكلم » .

وقد كتب ابن رشد كتاب التهافت إيقاظاً للعقول من الضلال أى أنه تدارك الخطر الذى يحدته الغزالي فعمله مفهوم لأنه لعاية معلومة . أما الغزالي فقد انتدب نفسه لغير

سبب وقصد الى تشويش الأفكار باعترافه . فأيهما أقرب الى الصواب وأيهما أكثر ارتباطاً بالحق وأيهما أحسن نية وأسلم طوية وأشرف قصداً من صاحبه ؟ .

لقد أجاب ابن رشد على هذا السؤال في عرض الكلام على « الغرض المحرك للسماء » إذ قال الفلاسفة أن السماء حيوان مطيع لله تعالى « وهي المسألة الخامسة عشرة من مسائل الفزالي : قال ابن رشد رداً عليه « قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين إما رجل جاهل وإما رجل شرير وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شريري على جهة الدور ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من التقلبات »

فما أصدق هذا القول على من تصدى لاحق ظناً منه أنه يقل من نوره !

رد ابن رشد على طريقة الفزالي

يتهم ابن رشد خصمه الفزالي بأنه سفسطائي وأنه تناول مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى أن تفرد بالفحص عنها وعمّا قاله القدماء فيها وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والفاظ في واحد من هذه المبادئ « هو سبب لغلط عظيم في إجراء الفحص عن الموجودات ويتهمه أيضاً بأنه سريع الأخذ بأبسط الخطأ المنسوب الى الحكماء شديد الفرح به فانه لما ظفر في مسألة « جواز وجود كثرة في المعلول الأول عن غير علة » بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد بجيبه بجواب صحيح ، سر بذلك وكثرت المحالات اللازمة لهم ، وكل ما جر باطلاً يسره .

أما ما عدده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فصحيح على مذهب أرسطوطاليس وأما العلوم التي عددها على أنها فروع له فليست كما عددها أما الطب فليس هو من العلم الطبيعي وهو صناعة تؤخذ مبادئها من العلم الطبيعي لأن العلم الطبيعي نظري والطب عملي أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لأن هذه كانت

عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل قاتها مبادئ الشرائع والفاحص عنها والمسلك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موجود ، وهل السمادة موجودة ، وهل الفضائل موجودة ؟ وانه لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الانسانية

أن ما حكاه الفزالي في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به من القدماء والذي يقول القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسميه الخذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا .

ولا حاجة بنا الى القول بأن الاقدام على تأليف تهافت التهافت كاف بذاته للتدليل على رسوخ قدم ابن رشد في الفلسفة بأصولها وفروعها والالام بتاريخ مذاهب الفلاسفة القدماء منهم والحديثين لما يقتضيه وضع مثل هذا الكتاب من الاستشهاد بأقوالهم ومقارنتها ببعضها وبغيرها وتقدها وتوضيح ما أشكل فهمه منها على أذهان خصوصها

عن فلاسفة اليونان

- قال في كلام الفلاسفة أن العالم مؤلف من خمسة أجسام
- (١) جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السهوي الكرى المتحرك
 - (٢) » ثقيل بالاطلاق وهو الأرض
 - (٣) » خفيف بالاطلاق وهي النار
 - (٤) » ثقيل بالاضافة الى الأرض وهو الماء
 - (٥) » خفيف بالاضافة الى النار وهو الهواء

ثم قال للقارىء « لا تطمع هنا في تبين هذا يبرهان وان كنت من أهل البرهان فانظره في مواضعه » وتكلم عن حركة الأكر السماوية وقال أنها تتحرك من جهات محدودة

أما ما يرى ارسطو أن للسماء يميناً وشمالاً وأماماً وخلفاً وفوقاً وأسفل فاختلاف
الأجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شئ يخصها أعني
أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً
بمعينه اقتضى له طبيعة، أما من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل، أن يتحرك بجميع
أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن
تتحرك بخلاف هذه الحركة وأن الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل حينئذ أفضل
الجهات لكون هذا الجرم هو أفضل والأفضل، في التحركات واجب أن يكون له
الجهة الأفضل

مسألة علم الله بالموجودات

وهي من جزئيات الثالثة عشرة من مسائل الغزالي

قال ابن رشد : ان العلم يتكرر بتكرر المفعولات للعالم لأنه إنما يعقلها على النحو
الذي هي عليه موجودة وهي علة علمه وليس يمكن أن تكون المعلولات الكثيرة تعلم
بعلم واحد ولا يكون العالم الواحد علة لصدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك
أن علم الصانع الصادر عنه مثلاً «الخزانة» غير العلم الصادر عنه «الكرسى» لكن العلم
القديم يخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فأن قيل فما تقول
أنت في هذه المسألة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة فما تقول أنت
في ذلك .

فأنه قد قيل أن فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة

(١) الكثرة جاءت من قبل الهيولى

(٢) الكثرة جاءت من قبل الآلات

(٣) الكثرة جاءت من قبل الوسائط

أما فرقة ارسطو فقد صححوا الجواب الثالث . وهذا لا يمكن الجواب فيه في هذا
الكتاب بجواب برهاني ولكن لا نجد لارسطو أولن اشتهر من قدماء المتأئين هذا

القول الذى نسب اليهم إلا (لفرفور يوس الصورى) صاحب مدخل علم المنطق .
والرجل لم يكن من حذاقهم والذى يجرى عندي على أصولهم أن سبب الكثرة هي
مجموع الثلاثة الأسباب أعني المتوسطات والاستعدادات والآلات .

وقال عند الكلام على تعجيز أبي حامد الفلاسفة عن اثبات الصانع : أن
وجود المقدمات عند الفلاسفة ليس شرطاً في وجود المتأخرات بل ربما كان الشرط
فساد بعضها وأمثال هذه العلل (وجود المطر عن النسيم والنيح عن البخار) هي عندهم
مرتبة لعل أولى أزلية تنتهي الحركة إليها في علة من هذه العلل في وقت حدوث المعلول
الآخر مثال ذلك أن سقراط إذا ولد افلاطون فإن المحرك الأقصى لتحريك عندهم
في حين توليده إياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها أو الباري ولذلك يقول أرسطو
أن الانسان يولده انسان وكذا الأفلاك بعضها عن بعض إلى أن ترتقى إلى محركها
ومحركها إلى المبدأ الأول فأذن ليس الانسان الماضى شرطاً في وجود الانسان الآتى

في علم الباري بالجزئيات

وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أن يعلمها ولا يعلمها ، هذا
هو الذى يقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم ، وأما من فصل فقال أنه يعلم الكليات
ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم فإن العلوم الانسانية كلها
اقتعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيه وعلم الباري سبحانه
هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه وإذا تقرر هذا فقد وقفت الراحة
من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وغيره .

نقد الفلاسفة

قلنا أن ابن رشد لم يتحيز لفريق دون آخر بل كان في كتابه حكماً بين الجميع
قال في مسألة القول بأن الله ليس هو فاعلاً وإنما هو سبب من الأسباب التي لا يتم
الشيء إلا به وقدم العالم وحدوثه « هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسألة

عن الفلاسفة وهو قول سفسطائي . والحال في وجود الحركة أنها دائماً تحتاج إلى المحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هي حال العالم الأعلى مع الباري فضلاً عما دون العالم العلوي وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات قان المصنوعات إذا وجدت يفتقرن بها عدم ، يحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها

لما أراد ارسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطبائعها أنزلها محدثة ليتصعد العقل منها العلة ثم ينقلها إلى الأزلية وذلك في مقاله الثانية من السماء والعالم ، وذلك لأن الفلاسفة تقول أن من قال أن كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود أي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط ، وجملة الأمر أن الجسم عديم سواء كان محدثاً أو قديماً ليس مستقلاً في الوجود بنفسه وهي عديم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث ، إلا أن الخيال لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث

وأما الدهرية فالجسم هو الذي اعتمدت عليه وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجسم السماوي وانقطع به التسلسل ظنت أنه قد انقطع بالعقول وانقطع بالجسم . وأما الفلاسفة فأنهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوي ثم اعتدوا الأسباب المعقولة فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس بمحسوس ، هو علة ومبدأ للموجود المحسوس . وأما الأشعرية (وهم أهل السنة الذين تلقى ابن رشد أصول الفقه في صباه على طريقتهم كما تقدم في ترجمته) فأنهم جحدوا الأسباب المحسوسة أي لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان .

مسألة كون الجسم ليس واجب الوجود بذاته ، اذا وضع واجب الوجود موجوداً مركباً من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم وأجزائه صدق على العالم وأجزائه أنه واجب الوجود ، هذا كله اذا سلمنا أن ههنا وجوداً

هو واجب الوجود ويظهر ضعف هذه الطريقة عند من يفرض جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين .

ولذلك يقول الاسكندر أنه لا بد أن يكون هنا قوة روحانية سارية في أجزاء العالم كما يوجد في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاء بعضها ببعض ، والفرق هنا أن الرباط الذي في العالم قديم ، من قبل أن الرباط قديم ، فتدارك الخالق هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله أرسطو في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي وإنما سمي فلسفته المشرقية لأنها مذهب أهل المشرق فاتهم يرون أن الالهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضمفون طريق أرسطو في اثبات المبدأ الأول من طريق الحركة .

الكلام عن واجب الوجود

مذهب ابن رشد في الذات والصفات أن الصفات لاصقة بالذات وقائمة بها ومتحدة معها وليست زائدة عنها . وأن الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة وإنما هو عندهم بسيط وقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بمجوهرة

مذهب النصارى في الأقاليم الثلاث

أنهم ليس يرون أنها صفات زائدة على الذات وإنما هي عندهم متكررة بالحد وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون ثلاثة لا واحد أى واحد بالفعل ثلاثة بالقوة الفلاسفة تقول أن البارئ تعالى واحد مع وصفه بأوصاف كثيرة إن تسمية البارئ عقلاً هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول وأنه لا يوصف بأنه عقل . للموجود وجودان، وجود أشرف ووجود أخس والوجود الأشرف هو علة الأخس وهذا هو معنى قول القدماء أن العلوى تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها

ولذلك قال رؤساء الصوفية « لا هو إلا هو » ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى ومن أثبتته في غير موضعه فقد ظلم كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم

نظام الكون في نظر ابن رشد والفلاسفة

مذهب القوم القديم (يقصد قدماء الفلاسفة وهو يتبعهم) هو أن ههنا مبادئ للأجرام السماوية والأجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها وان الاجرام إنما خلقت من أجل الحركة وهي حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها المحركة لها وهذه المبادئ ليست مادة فوجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً أو كيف شئت أن تسميها .

وهذه المبادئ - المفارقة وبودها (يقصد بذلك مفارقة للسواد أى مختلفة عنها) مرتبطة ببداً أول فيها ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود . وقد صبح عند الفلاسفة أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو أن سبحانه وتعالى قد أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وان بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بأمر الملك في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ، ولاية أمر من أمور المدينة الى جميع من فيها من صنوف الناس وهذا التكليف والطاعة اللذين وجبا على الانسان ، لكونه حيواناً ناطقاً .

انطباع غريزة القدماء من حكماء اليونان في ابن رشد

في كثير من مواضع هذا الكتاب يظهر ابن رشد اشتماله من البحث في المسائل الالهية والفلسفية التي يعدها أمهات المسائل ويستغفر لنفسه من الخوض فيها وما ذلك إلا تقليداً للقدماء كما ورد على لسانه في صفحة ١٢١ من تهافت التهافت قال في موضع : « فإله يأخذ الحق ممن تكلم في هذه الأشياء الكلام العام ويجادل في الله بغير علم »

وقال في آخر الكتاب :

« وقد رأيت أن أقطع هنا القول في هذه الأشياء والاستغفار من التكلم فيها ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ما تكلمت في » ذلك علم الله بحرف . »

اتساع علمه في الفلسفة

الكلام على طبيعة الوجود بالفعل وهي التي يسونها بالهيولى

فقد نسب أبو حامد فيها الى الفلاسفة قولاً لم يقله واحد لا سيما فيما يتعلق بمحدث النفس فأجابه ابن رشد قال :

لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال أنها باقية إلا ما حكاه عن ابن سينا وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال ، كالامكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة بل هو امكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى . ولا يقف على مذاهبهم في هذه الأشياء إلا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ، ومعلم .

مسئلة الزمان

وهي من أهم المسائل عند الفلاسفة القدماء والمحدثين وقد تكلم فيها ابن رشد توضيحاً وقد لما كتبه الغزالي فتناول أزلية العالم وحدثه وأدلة الفلاسفة وأهل الشرع في الأمرين فان الفلاسفة يقولون بالأزلية والشرعيون يقولون بالحدث ، فثلا أبو الهذيل العلاف موافق للفلاسفة في أن كل محدث فاسد وأشد التزاماً لأصل القول بالحدث . ومخالف لهم في كون العالم أزلياً من الطرفين وابن رشد يرد عليه بقوله أنه اذا سلم أن العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الامكان كما يلحق الوجود

الممكن اذا خرج الى الفعل على تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول صنع لم ان الزمان ليس له أول إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان وتسمية من سماه دهرآ لا معنى لها .

واذا كان الزمان مفارقاً للامكان والامكان مفارقاً الوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا أول له لأن الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد وان ما دخل في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة وكل مبدأ حادث هو حاضر وكل حاضر قبله ماض وما يوجد مساوفاً للزمان والزمان مساوفاً له فقد يلزم أن يكون غير متناه .

وقد تخاص ابن رشد من هذا البحث النظري الجليل الى الكلام على أزلية العالم فقال أن أهل الشرع جعلوا امتناع الفعل أزلياً ووجوده أزلياً وذلك غاية الخطأ لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به من اطلاق الاشعرية لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديماً والله قديم وم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له .

ولا يخفى أن مسألة قدم العالم هي أول مسألة تناولها البحث بين الفزالي وابن رشد وهي أولى المسائل التي يكفرون بها الفلاسفة

دفاع ابن رشد عن الفلسفة

قال ابن رشد ، وهذا يعد من أبلغ وأجل ما كتبه فيلسوف عربي ، في شرح مذاهب الفلاسفة ، بعد أن زد على بعض مسائل الفزالي ، وقصده أن يكون قوله مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ، ويحرضه على النظر في علوم الفريقين ، أهل الشرع وأهل الحكمة ، ويعمل في هذا كله على ما وقفه الله اليه وقيمة هذا القول تاريخية ولا تفيد عقلاً حالاً .

« أما الفلاسفة فقد طلبوا معرفة الموجودات بقولهم لا مستندين الى قول من يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الأمور المحسوسة ، وقد أثبتوا أسباباً أربعة هي الصورة والمادة والفاعل والغاية .

« أما السبب الفاعل وهو الذي يسميه جالينوس القوة المصورة أو الخالق وشك هل هي الاله أو غيره لأن السبب الفاعل هو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة . وخصوا أيضاً عن السموات بعد ما اتفقوا أنها مبادئ الأجرام المحسوسة واعتقدوا أن الأجرام السماوية عاقلة وأنها ذوات نفوس ورأوا أنها أشرف من العقل الانساني ولما نظروا إلى الجرم السماوي رأوا في الحقيقة جسماً واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية وهي الحركة اليومية واعتقدوا أن ارتباط هذه الأجسام الكروية بعضها ببعض ورجوعها إلى جسم واحد وتعاونها على فعل واحد وهو العالم بأسره أنها ترجع لمبدأ واحد وأن هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظمات والترتيبات وأن العقل تفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد .

« والاول عندهم لا يعقل إلا ذاته وهو يعقل ذاته بعقل جميع الموجودات فعلى هذا ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الأشياء والأشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في العالم فإذا توهمت فليست بأقل اقناعاً من الأشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة أعني المعتزلة أولاً والأشعرية ثانياً إلى أن اعتقدوا في المبدأ الأول ما اعتقدوا أعني أنهم اعتقدوا أنه ههنا ذات غير جسمانية ولا في جسم ، حبة عالمة فريدة قادرة متكلمة سمعية بصيرة .

« وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول ولولا ذلك لاقرقت أجزاؤه ولم تبق طريقة عين .

« والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة وذلك أنه كما أن المدينة تقوم برئيس واحد ورياسات كثيرة تحت الرئيس الأول كذلك الأمر عندهم في العالم وذلك أنه كما

أن سائر الرياضات التي في المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرياضات على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرياضات وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الأمر في الرئاسة الأولى التي في العالم مع سائر الرياضات وتبين لهم أن المبدأ الأول هو مبدأ جميع المبادئ فإنه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحو المبدأ الأول وتطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت وجميع الموجودات فتطلبها بالطبع (غريزة) وأما الانسان فبالارادة »

الكلام على حشر الأجساد

أخذ الغزالي يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الأجساد أقل ما له منتشراً في الشرائع الف سنة والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني اسرائيل الذين أتوا بعد موسى وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لهم . وثبت أيضاً ذلك في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى وهو قول الصابئة وقد قال عنها ابو محمد بن حزم أنها أقدم الشرائع والحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع أن يتقلدوا من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة

والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أبحث للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون شيئاً أتم نضجه من الناشئين على غيرها . فما قيل في الميعاد في الشريعة الاسلامية هو أبحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تمثيل الميعاد لهم بالأمور الجماعية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية

ابن رشد وحرية الفكر

كتب الأستاذ لويجي رينالدى فى بحث « المدنية العربية فى الغرب » قال :
 « ومن فضل العرب علينا أنهم هم الذين عرفونا بكثير من فلاسفة اليونان وكانت لهم الأيدى البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين . وكان الفيلسوف ابن رشد أكبر مترجم وشارح لنظريات ارسطاطاليس ولذلك كان له مقام جليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء وقد قرأ الفيلسوف النصرانى توماس نظريات ارسطاطاليس شرح العلامة ابن رشد . ولا تنس أن ابن رشد هذا هو مبتدع مذهب « الفكر الحر » وهو الذى كان يتمشق الفلسفة ويهيم بالعلم ويدين بهما وكان يعلمهما لتلاميذه بشغف وولع شديد وهو الذى قال عند موته كلمته المأثورة « تموت روحى بموت الفلسفة » وكتب قبله الفكر الانجليزى جون زوبرتسون فى « تاريخ وجيز للفكر الحر » (ج ١ ص ٢٧٧) قال ما نصه :

« أن ابن رشد أشهر مفكر مسلم لأنه كان أعظم المفكرين المسلمين أثراً وأبعدهم نفوذاً فى الفكر الأوروبى فكانت طريقته فى شرح ارسطو هى المثلى ، فى القرون الوسطى وقد ظهر فضله بشرح مذهب السيانتزم (الوهية العالم) الذى يؤيد أولية الكون المادى ويقول بأن النفس المفارقة تخلق من النفس العامة وتعود اليها فتلاشى فيها فجعل شرح هذا المذهب لابن رشد شأنًا كبيراً فى عالم الفكر المسيحى والاسلامى .

وقد انشق على مذهب الزهد والتصوف الذى نشره ابن باجه وابن طفيل وحارب الغزالى فى آرائه الدينية المخالفة للعقل وأفرد لذلك كتاب « تنهايت التهافت » رداً على « تنهايت الفلاسفة » أشهر كتب الغزالى وأظهرها غرضاً . فثبت ابن رشد بكتبه أنه أقل فلاسفة الإسلام تصوفاً وأكثرهم تأييداً للعقل وهو يعارض وجهة النظر الدينية فى كل رأى جوهرى فأكثر بعث الأجساد وعد القول بعث الجسد خرافة وشأنه فى ذلك شأن من سبقه من المطلقين وبحث مسألة « الخيار » بحثاً يكاد يكون علمياً وعارض فى ذلك مذهب المتكلمين المتلف للأخلاق لأنهم قالوا بأن إرادة الله هى

مقياس الحق ولا مقياس سواها وكانت اجبرية وكذلك عارض ابن رشد مذهب القدرية « وقد أدرك ابن رشد ما بين مذهبه وبين العقائد الشائعة من العداء وفطن إلى الأفكار التي تهدده إذا لم يصانع في بعض الأمور فحاول استرضاء أهل الشريعة ببعض كتب ألفها وجعل نفسه أوسع صدرًا من ابن حنبل فقال بأن الاسلام أكمل نظام قومي ، وأصلح ملة للشعوب ، وهو واضح مذهب الحقيقة المزدوجة أي حقيقة العلم أو الفلسفة وحقيقة الدين . وكان لهذا المذهب شأن يذكر في مباحث النصرانية عدة قرون .

« وقد تكلم في كتابه « فصل المقال » و « مناهج الأدلة » باهجة الرجل المحافظ على العقائد وحامي دمار الظاهر من أمور الشرع وقال أن العاقل لا ينطق بكلمة ضد العقيدة السائدة . وأن الملحد الذي يطمح في الدين يستحق الموت لأنه يهدم كيان الفضيلة القومية . وقال أن مذهب خلق العالم مخالف للعقل ولكن الفضل في بقاءه مأمدة . وأن المتدين لا يكفيه الإيمان لأن المؤمن بغير علم يقلب زنديقًا إذا بحث واستقصى . « ولكن ابن رشد كان يعيش في عهد انحطاط المعرفة وانتعاش التمصب فلم ينفعه ظهوره بالتقوى ولم يحفظه من الاضطهاد فنكل به الخليفة الذي كان يبغله وجريته في نظره نشر آراء القدماء وبها ضرر الاسلام وقد حرّم النظر في كتب اليونان وفلسفتهم واتلفت جميع الكتب التي كانت تبحث فيها ومات ابن رشد في مراكش سنة ١١٩٨ ولم يطل عهد العرب في الأندلس بعده فلما أفل نجم سعدم كان الدين قد حل محل الفلسفة وبذا « دالت دولة الأندلس في جو من التقوى » ١١٠٠٠

هذه هي الصورة التي رسمها قلم جون روبرتسون وهو من مشاهير أحرار الفكر ويمد زعيمهم في جزر بريطانيا بعد عيدهم برادلو الشهير وهي صورة فيها شيء كثير من المبالغة على أن رينان الذي تفرغ لدرس ابن رشد وزمنه قال أن عداء الشعب الأندلسي للفلاسفة كان قويًا جدًا ولكن اللوم فيه راجع إلى عنصر المسيحيين المغلوبين وهم أهل البلاد أصلاً وكانوا من قديم الزمن متشددين في الدين وكانوا معرضين عن العلوم

الصحيحة مثل الفلك والطبيعات (صفحات ٣١ - ٣٦)
 ونحن نرى رأى رينان ونزید علیہ أن ما أصاب ابن رشد وأصحابه كان مظهرًا
 من مظاهر أخلاق أهل إسبانيا لأن أمثاله في الشرق لم يتلهم أقل أذى ولو كان
 الاضطهاد من لوازم الاسلام ما نجا منه أمثال الكندي والفارابي وابن مينا

اليهود وابن رشد

كان الفضل في نشر فضل العرب وعلومهم في أوروبا لليهود . فان الذين اضطهدوا
 منهم وطردوا من اسبانيا وطنهم لجأوا الى جنوب فرنسا وأقاموا بمقاطعة برونصة وأسسوا
 المكاتب والمدارس في ناربون وبزيريس ونيم وكاراسكون ومونبليه ، وكانت كلية مونبليه
 تعلم الطب والنبات والرياضة على طريقة العرب . وكانت الفلسفة والعلوم العربية تعلم
 في تلك الأرجاء كما لو كانت ولاية اسلامية ، وفي مدارسها درست فلسفة ابن رشد
 وحكمته وحفظت شروحه وقد عاشت في كنف فلسفته فلسفة أخرى هي فلسفة ابن ميمون
 الحكيم الاسرائيلي .

يمتاز مذهب أرسطو برأى جمل فلسفته من دعائم العقل الانساني هذا الرأي هو
 أزلية المادة ، وقد انتحل ابن رشد وسائر المعتزلة قبله وبعده . وقد قلنا أن فلسفة
 ابن ميمون عاشت في كنف ابن رشد لأن ابن ميمون وغيره من حكماء ملته ما عدا
 ليثي بن جرشوم جعدوا أزلية المادة وفندوها لا حجة بالحقيقة أو تبعاً لمبادئ الفكر
 ولكن حجة بالتوراة .

ولكن الفضل في نقل فلسفة ابن رشد الى العبرانية فاللاتينية يرجع إلى ابن ميمون
 وأصدقائه وتلاميذهم وقد حاولوا تحويرها وتحريفها لتتطبق على مبادئهم ولتحل في معابدهم
 المحل الأول بعد كتبهم المقدسة ولكن هذه المحاولة فشلت لأن البون شاسع بين سفر
 التكوين وفلسفة ابن رشد !

ثمار الفلسفة الرشدية في أوروبا

في أواخر القرن الثاني عشر ظهر في مقاطعة بريتانيا بفرنسا مفكر مصلح اسمه امورى البيناوى وصاحبه داود الدينانتى فبالفا قنالم الكنيسة واستجلبا مخطوطها فحكم أتباعهما وعوقبوا بالاحراق أحياء أما المصلحان فقد فرا طلبا للنجاة ولكن يد الكنيسة في القرون الوسطى كانت طولى ، وكان صبرها أطول ، فاتها ترقبت موتها ونبشت قبرها وأحرقت رفاتها ليكونا عبرة للمؤمنين .

وقد ظهر للكنيسة أن سبب هذا البلاء فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد فاجتمع في باريس مجمع دينى علمى (سنة ١٢٠٩) وحظر درس الفلسفة الأرسطية والشروح الرشدية فحرمت أولاً الطبيعيات ثم كتب ما بعد الطبيعة وقد استمر هذا المنع ثلاثين عاماً وفى سنة ١٢٦٩ حمل اسقف باريس حملة كبرى على الفلسفة في شخص ابن رشد وخص باللعن والتكفير المبادئ الآتية :

(١) أزلية العالم (٢) إنكار آدم (٣) وحدة العقل الانسانى (٤) القول بأن العقل ، وهو شكل الانسان ومهى ذاته ، يهلك مع البدن (٥) فى أن أفعال البشر خارجة عن حكم العناية (٦) أن العناية عاجزة عن تخليد ما مآله للفناء وصيانة ما مآله للفساد .

ولما كانت كتب ابن رشد الطيبة انتشرت من جنوب فرنسا الى شمال ايطاليا وذاعت في مدارس بدوا قد ذاعت أيضاً فيها تعاليمه الفلسفية ومال الأطباء الذين تعلموا عليها الى حرية الفكر وأخذوا بفلسفته وأشهر من نذكر من علماء هذا البلد جاتباد السيناوى الذى بدأ بدرس الشرح الكبير سنة ١٤٣٦ وأوعز بطبعه فلم يدركه ولكنه طبع سنة ١٤٧٦ وقد خلفه فى منصب تدريس الفلسفة سينكوڤرنياس ولم يبال هذان الحكيمان بالاعتراض بل نشرّا مذهب «روح العالم» على ما فيه من مخالفة الدين المسيحى فى عقيدة الخلود وقد ازداد النقد واقلب مخطوطاً إذ نشر تلميذهما نينو كتابه فى العقل .

ولابن رشد فضل لا يتكر على روجير يكون الفيلسوف الشهير فقد استفاد من كتبه وحياً واستنزل من حكمته إلهاماً وذكره في كتابه اللاتيني « ايريس ماجوس » وأثنى عليه وعلى مواهبه وسعة علمه وقال « أنه فيلسوف متين متعمق صحيح كثيراً من أغلاط الفكر الانساني وأضاف الى ثمرات العقول ثروة لا يستغنى عنها بسواها وأدرك كثيراً مما لم يكن قبله معلوماً لأحد وأزال الغموض من كثير من الكتب التي تناولها ببخشه »

أما توماس اكويناس الشهير (١٢٢٥ - ١٢٧٤) الذي صار قديساً لأنه كان أعظم لاهوتى في كنائس الغرب واكبر فلاسفة القرون الوسطى ، فقد علا نجمه بكتابه اجمال اللاهوت « سوماتيولوجيا » وقد وصف الله فيه بالطبيعة الفعالة .

ذكر القديس توماس أسباب اتصاله بالأفكار الدنيوية ودل على أن الفضل في وضع كتابه شكلاً ومادة يرجع الى طريقة ابن رشد وفلسفته وهو في الظاهر يفتنّها وينقدها ولكنه كلما حاول الوصول بالفكر إلى إحدى نتائج الحكمة قرر مبدأ التمدد الذي أساسه أزلية المادة مستمداً ذلك من ابن رشد وارسطو .

ولم ينبج ابن رشد من السنة رجال الكنيسة فقد ذمّه بكل شفة ولسان وطعنوا عليه أقبح طعن قال بترارك عنه « أنه ذلك الكلب الكلب الذي حاجه غيظ عمّة وت فأخذ ينبج على سيده ومولاه المسيح والديانة الكاثوليكية » أما دانتى فقد جعله في وقار وهدوء يتبوأ مجلسه في الجحيم جزاء كفره واعتزاله .

ومن تعذب في سبيل ابن رشد هرمان فان ريزويك الكاهن الهولندى الذى أحرق بتهمة الهرطقة في لاهاي في سنة ١٥١٢ ومن عجائب القدر أن هذا الحكيم الفاضل كان قبل هدايته بالحكمة قاضياً في محكمة التفتيش ولم يدافع أحد عن الدين المسيحى مثل دفاعه بلاغة وإخلاصاً واعتقاداً . ولكنه بعد ذلك غير فكره فقال « بلسانه وهو حائر سائر صفاته الشرعية ومتمتع بجميع قواه العقلية » أمام مجلس التفتيش الذى عقد في سنة ١٥٠٢ لمحاكمته « أن العالم أزلى ولم يخلق كما ادعى ذلك المجنون (١) موسى وانه

لا يوجد جعيم ولا حياة مستقبلية وان السيد المسيح لم يكن ابن الله ، لقد ولدت مسيحياً ولكنني لست الآن منكم لانكم مجانين » فحكم عليه المجلس بالسجن المؤبد

ثم تقدم للمحاكمة ثانية بعد عشرة أعوام وقد حسبه قد تحول او أن السجن الآن من صلابته وأضعف من شكيمته ، أولطف من مغالاته ، أو قال من تحامله فوجدوه أصاب وأقوى واعند مما كان ، فحكوا باحراقه وأحرق فعلاً في ١٤ ديسمبر سنة ١٥١٢ وقد قال في ذلك اليوم جملة هي سبب هذا الاستشهاد الطويل وهي « أن أعلم العلماء ارسطو وشارحه ابن رشد وهما أقرب الى الحقيقة ، بهما اهتديت وبفضلهما رأيت النور الذي كنت عنه عمياً »

فأثبت بذلك أنه كان رشدي المبدأ والتزعة وأنه لولا اعتقاده ومجاهرته ما تعذب في سبيل فكره .



٨ - ابن خلدون

ولد ابن خلدون أعظم فلاسفة التاريخ في الشرق والغرب في تونس سنة ٧٣٢ هـ وتوفي في مصر في سنة ٨٠٨ هـ، فهو من عظماء القرن الثامن الهجري، واسمه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون ولي الدين التونسي الحضرمي الأشبيلي المالكي. وأصله من أسرة أندلسية توطنت في أشبيلية، ثم نزح أجداده من أشبيلية إلى تونس في أواسط القرن السابع للهجرة، ويعود أجداد ابن خلدون بنسبهم إلى بني وائل من قبائل اليمن ويردون هجرة جدهم الأعلى من اليمن إلى الأندلس، إلى القرن الثالث الهجري نشأ ابن خلدون في تونس وتلقى العلوم المعروفة في عصره ثم ترك تونس فراراً من الوباء وسافر إلى هواره حيث نزل على صاحبها ابن عبدون فأكرم وفادته وأعطاه على السفر إلى بلاد المغرب وتنقل في بلاد كثيرة وهو لا يزال في مقتبل العمر، مثل ابن بطوطة، ثم استقدمه السلطان أبو عنان المريني صاحب تلمسان إلى فاس سنة ٧٥٥ هـ وهو في مستهل العقد الثالث من عمره وقربه واستكتبه ورفاه وقد كان في تربيته وترقيته ما يدعو إلى حسده فحسده أقرانه الذين لم يلبثوا شأوه وسعوا فيه وأتهموه بالنأمر على السلطان لاغتياله فاعتقله وما زال معتقلاً على طريقة الحلفاء في مستعمراتهم، حتى مات السلطان أبو عنان المريني صاحب تلمسان سنة ٧٥٩ هـ فأفرج عنه الوزير ابن عمر وخلع عليه وعرضه خيراً واحتفظ به.

واتفق أن السلطان أبا سالم المريني قدم من الأندلس يريد السفر إلى مكة، فاستعان بابن خلدون، لما بين ابن خلدون وبين شيوخ بني مرين من الاخلاص والمحبة فجاز ودخل فاس وابن خلدون في ركابه سنة ٧٦٠ هـ فعينه كاتب السرا فأجاد ابن خلدون وبرع في أداء تلك الوظيفة التي استندت إليه

ولكن الخطيب ابن سرزوق تغلب بمكره ودسه على هوى السلطان ، وسعى في ابن خلدون ، فاقبض ابن خلدون وغيره من رجال الدولة وحتقوا وتغيروا على السلطان واثبتوا عليه فوات ، وعاد النفوذ إلى ابن خلدون بفضل الوزير عمر بن عبد الله ، ثم أراد ابن خلدون السفر إلى الأندلس فمنعه الوزير ابن عمر فوسط له من قبل الرجاء فأذن له فسافر إلى الأندلس سنة ٧٦٤ هـ وقصد « غرناطة » وسلطانها إذ ذاك أبو عبد الله من بني الأحمر فاعتز السلطان لمقدمه وبالغ في اكرام وقادته وأعد له داراً في أعلا قصوره .

وفي سنة ٧٦٥ هـ رحل إلى « كاستيل » (قشتالة) وتقدم إلى حاكمها وتوسط في عقد الصلح بينه وبين ملوك « المدوة » بهدية فاخرة ، فطلب منه صاحب « قشتالة » أن يقيم عنده فاعتذر فأركبه بغلة فرهة يابجام من ذهب ، فلما عاد ابن خلدون إلى « غرناطة » أهدى البغلة ولجامها إلى السلطان أبي عبد الله فأنزله على الرحب والسعة وأقطعهم بلداً وصيره بذلك من الأمراء الملتزمين ، ولكن الأقطاع والترحيب لم يقعدا بهمة الذين تخلدوا عن الارتحال فاشتاق إلى أهله وأصابه داء الحنين إلى الوطن (« بومبتالجا ») وهو خلة كل أديب وشاعر وليب ، فرحل إلى (بجاية) فلقبه سلطانها أبو محمد بالله مرنجبا وتهافت عليه أهل البلد يقبلون يديه فقلده السلطان أعمال دولته وأنتدب إليه رئاسة حكومته ، فخدمه بلمه وقوذه وقلبه مخلصاً في ذلك الاخلاص كله ، فذابه في سائر الأعمال التي أسندت إليه

ولكن أبا العباس أمير (قسنطينة) شهر الحرب على أبي عبد الله صاحب (بجاية) وملك بركة واستبق ابن خلدون وأكرمه ، ثم كثرت السعيات والوشايات في حقه لدى أبي العباس فاستأذنه في الانصراف واستقال من منصبه ، فأذن له وذهب ابن خلدون إلى قبائل العرب

ثم كتب إليه أبو حمو صاحب (تلمسان) يستقدمه ليتولى الحجابة والعلامة (منصب كبير الأمراء) فاعتذر إليه بأنه رغب في العلم عن السياسة ، وأراد الخروج إلى الأندلس فاستأذن أبا حمو في ذلك فأذن له وحمله رسالة إلى ابن الأحمر ، ولكنه عجز عن ركوب

البحر ، وعلم السلطان عبد العزيز المريني صاحب المغرب الأقصى خبره ، وأن معه وديعة إلى سلطان الأندلس ، فاستقدمه وسأله ولم يجد الخبر صحيحاً فأكرمه واستبقاه عنده واستعانته على (بجاية)

ثم استقرت بابن خلدون النوى في (تلمسان) فأقام بها مع أهله وولده ونزل بهم في قلعة بنى سلامة من بلاد « بنى توجين » فأقام بها أربع سنين وفي أثناء تلك المدة شرع في تأليف تاريخه فأكمل المقدمة ، ودون بعض فصول من التاريخ ، وكان ذلك في أواخر العقد الثامن من القرن الثامن للهجرة ، وقبل وفاته بثلاثين عاماً تقريباً ، وقد شارب على الحسين من عمره

ثم حن إلى تونس مستط رأسه فاستأذن ، فأذن له فبلغها سنة ٧٨٠ هـ فأكرمه سلطاتها واختصه بأسراره وأخذ بنصره واستحثه على اتمام تأليفه ، فأطمان وواصل العمل في التاريخ حتى أحس بالسعيات والوشايات ، فصحت عزيمته على النزوح إلى مصر ، فاستأذن في السفر إلى الاسكندرية فبلغها سنة ٧٨٤ هـ وانتقل منها إلى القاهرة وجلس للتدريس في الأزهر ، قرأ الفقه على مذهب مالك ، واتصل خبره بسلطان مصر إذ ذاك وهو برقوق العظيم قربه وأكرمه وولاه قضاء المالكية سنة ٧٨٦ هـ فقام بعمل القضاء خير قيام ، واشتهر أمره علماً ، وقاضياً ، ومدرساً ، ومؤرخاً ، وأديباً ، وكثير المعجبون به وكثير أيضاً عدد حساده فوشوا به وأشاعوا عنه الأراجيف

وكان ابن خلدون قد بعث يستقدم أهله وولده من تونس ليقبوا معه في القاهرة ففرقوا جميعاً في أثناء الطريق ، فعظم الأمر على هذا الفيلسوف وأصابه حزن شديد فاستقال من منصب القضاء ، واقطع للتدريس والتأليف وأقام على تلك الحال ثلاث سنين ، فلما كانت سنة ٧٨٩ هـ خرج من القاهرة إلى الحجاز لأداء فريضة الحج وعاد في السنة التالية إلى مصر وأكب على العمل في كتابه حتى أتمه سنة ٧٩٧ هـ وهو في الخامسة والستين من عمره ، وقد قضى في تأليفه نحو خمسة عشر عاماً

وما زال ابن خلدون مقياً بمصر وهي ملجأ أهل العلم والأدب من قديم الزمان حتى توفي بها سنة ٨٠٨ هـ ودفن بأحدى مقابرها في قبر غير معلوم لابناء هذا الزمان

مؤلفات ابن خلدون

١ - تاريخ ابن خلدون

اشتهر ابن خلدون بين العلماء والمفكرين بكتاب واحد، بل مجزء واحد من ذلك الكتاب، الا وهو (مقدمة ابن خلدون) أما التاريخ فاسمه (العبر، وديوان المبتدا والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاشرهم من ذوى السلطان الأكبر) وهذا الكتاب مقسم الى ثلاثة كتب في سبعة مجلدات

الكتاب الأول : في العمران، وما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش، والصناعات والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب، وهذا الكتاب الأول هو المقدمة المشهورة، وتقع في نحو أربع مائة صفحة وبها وحدها قال ابن خلدون القدر المعلي، لأنه أتى فيها بمباحث مستحدثة مما أطلق عليه أهل هذا الزمان اسم العلوم الاجتماعية، والسياسية، والاقتصاد السياسي، والاقتصاد الاجتماعي، وفلسفة التاريخ، والقانون العام، ولا شك عندنا في أن « هيجل » الألماني و « مكياڤالي » الإيطالي و « جيبون » الأنجائيزي هم من تلاميذ ابن خلدون .

فإن هذا الفيلسوف الاسلامي الذي عاش في القرن الثامن للهجرة (الرابع عشر المسيحي) قد تصدى لتلك المباحث وأجاد فيها حينما كان أهل أوربا في غفاتهم ولم يكتب أحد من العرب غيره في هذه المباحث سوى تفت متفرقة لا قيمة لها، فتوسع ابن خلدون في ذلك بما استنبطه من الأسباب والنتائج بممارسة الحوادث ودراسها، والبحث في عللها، مما وقف عليه بالمطالعة والدرس أو كايده باختياره الشخصي .

ولا ريب في أن اغترابه وتنقله من مملكة الى مملكة، وارتحاله في طلب المثل الأعلى من دولة الى سلطنة، ومن امارة الى بلاط، واحتكاكه بالأمم المختلفة، وممارسته بعض شئون تلك الدول، أعانه ذلك كله على استيفاء بحثه، ولا ريب أيضاً في أن المعركة كانت كامنة في رأسه فأنضجها الاختبار والتنقل فاخترت وظهرت في خيز الوجود .

١ - الكلام على مقدمة ابن خلدون

الفصل الأول في قسط العمران من الأرض وما فيها من الأقاليم وتأثير الهواء في ألوان البشر وأخلاقهم ، واختلاف أحوال العمران من الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم .

وهذا المبحث كثير الشبه بما أتى به علماء أوروبا في نظرية النشوء والارتقاء بعد ابن خلدون بخمسة قرون .

الفصل الثاني في العمران البدوي والأهم الوحشية والقبائل ، وما يعرض في ذلك من المباحث في طبيعة البداوة والحضارة ، والفرق بينهما من حيث الانساب والعصبية والرياسة والحسب والملك والسياسة وغير ذلك .

وهذا المبحث من قبيل القواعد العامة لنظام الاجتماع الذي ظهر في أوروبا في القرن التاسع عشر وأطلق عليه المعاصرون اسم (سوسيولوجيا)

والفصل الثالث في الدول العامة ، والملك والخلافة والمراتب السلطانية ، علل فيه أسباب السيادة وتشيد الدول ، وكيف تحفظ الامارة وشروط السلطة والخلافة وطبائع الملك ومعنى البيعة وولاية العهد ومراتب السلطان ودواوين الدولة وجندها وأساطيلها وشاراتها وقواعد الجند والحرب وأسباب ثبوت الدولة وسقوطها .

وهذا المبحث من نوع السياسة علماً وعملاً ، وقد كتب « جيون » المؤرخ الانجائيزي كتاباً عن أسباب انحلال الدولة الرومانية وسقوطها سالكا الخطة التي رسمها ابن خلدون في مقدمته .

والفصل الرابع في البلدان والأمصار وسائر العمران ، والمدن والهياكل ونسبتها الى الدول ، وما تجب مراعاته في وضعها من حيث البر والبحر وفي بناء المساجد والبيوت ونسبتها الى الدولة الاسلامية وهذا المبحث من قبيل الهندسة الحربية .

والفصل الخامس في المعاش ووجوهه من الكسب والصناعات وفيه مسائل في الرزق والكسب وانه قيمة الأعمال البشرية ، وفي المعاش وأصنافه ومذاهبه ونسبة ذلك الى

طبيعة العمران ، فيه مباحث مسببة في أبواب الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف ضروبها وأنواعها ، ووصف أمهات الصناعات في أيامه ، كالزراعة ، والعمارة ، والنسيج (الحياكة والخياطة) والتوليد والطب ، والوراقة ، والغناء وغيره

وهذا المبحث من قبيل ما يسميه أهل هذا الزمان الاقتصاد السياسي ، والاقتصاد الاجتماعي ، وكثير من مبادئ هذا الفصل صارت بذوراً لما دوتة « كارل ماركس » الاسرائيلي الألماني في كتاب (رأس المال) (Das Kapital)

والفصل السادس في العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه ، وفيه مباحث في التعليم ونسبته الى الحضارة ، والكلام في كل علم على حدة وتاريخه وشروطه من علوم القرآن والحديث والفقه ، فالعلوم اللسانية والطبيعية والرياضية والطبية ، فالآداب فالشعر ، والتاريخ ، والالهيات وعلم النفس ، وعلم النجوم ، والعلوم الحرة .

وهذا المبحث من قبيل علم (البيداجوجيا) التربية ، ومن فطاحله في أمريكا « وليم جيمس » وفي أوروبا « سبنسر » و « فروبيل » وغيرهم .

وسأني الكلام على أسلوب ابن خلدون في موضعه من هذه الترجمة .

أما هذه المقدمة فقد كان لها أثر عظيم جداً عند المفكرين من الافرنج ، فقلها العلامة « كاتمبر » الى اللغة الفرنسية عن نسخة في المكتبة الوطنية بباريس وطبعت تلك الترجمة الفرنسية في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر وتقلت منها فصول الى الانجليزية والألمانية والايطالية والتركية ، وفي جميع دور الكتب الأوروبية نسخ منها خطية ومطبوعة

ب — الكلام على تاريخ ابن خلدون

أما التاريخ نفسه فانه منطوق في الكتابين الثاني والثالث ، في ستة أجلاد ويشتمل الكتاب الثاني على أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ الخليقة الى القرن الثامن للهجرة ، وهو الزمن الذي عاش فيه المؤرخ ، مع الاملاخ الى من عاصرهم من الأمم والدول ، كالفرس والهند والنيبط والحباشان والسريريان واليونان والرومان والمصريين وغيرهم .

والكتاب الثالث يشتمل على أخبار البربر، والأمة الثانية من أهل المغرب: بوذكر أوليتهم وأخبارهم وما كان لهم بديار المغرب من الدول ويمتاز تاريخ ابن خلدون عما تقدمه من كتب التاريخ بما تضمنته من المقدمات الفلسفية في صدور أكثر الفصول عند الانتقال من دولة الى دولة فإنه يصدر ذلك غالباً بالاسباب والاعمال، وهو أوسع تاريخ للعرب الجاهلية والبربر ودولهم وقد أخطأ كثيرون من النقاد في الشرق في الخط من قدر هذا الكتاب ونسوا الى ابن خلدون في تأليفه التعميد والنموض والحقيقة ان علماء المشرقيات في أوروبا جعلوا له شأنه الذي يستحقه واهتموا به كما اهتموا بتقدمته ونقلوا الى لغاتهم منه ما ينفعهم وينفع ممالكهم وسياساتهم، فأشتغل « دى سلان » بنشر القسم الخاص ببلاد المغرب والبربر وطبعه في الجزائر قبل ظهور الترجمة الفرنسية للمقدمة باحد عشر عاماً في مجلدين كبيرين يبلغ عدد صفحاتهما نحو الف صفحة وسماه (كتاب الدول الاسلامية في المغرب) ثم قضى خمس سنين في نقل هذا القسم الى اللغة الفرنسية ونشره في الجزائر سنة ١٨٥٢م واقتطف المستشرقون من التاريخ أيضاً الجزء الخاص بأخبار بني الأغلب في أفريقية وصقلية الى حين استيلاء الافرنج عليها، وطبع هذا الجزء في باريس مع ترجمة فرنسية بقلم الاستاذ « دفرجييه » سنة ١٨٤١م ونقلت الى الفرنسية قطعة خاصة بتاريخ بني الأفنجة.

(٢) مذكرات شخصية لابن خلدون

وقد انفرد ابن خلدون بين مؤلفي العرب باتخاذ (يوميات) ومذكرات شخصية يومية، يومية، يومية، وسبق عليها اسم (التعريف بابن خلدون) وفيها ترجمته ونسبه وتاريخ أسلافه على نسق أوروبي، وشرح في خلالها ما عاناه في حياته ويتخلل ذلك مراسلات وقصائد نظمها في بعض الأحوال وكثير مما أصابه من دهره، وتنتهي حوادث هذه المذكرات سنة ٨٠٧ هـ أي قبل وفاته بسا. ١٠ د

رى س. ر. ص. ب. مصرية نسخة خطية من هذه المذكرات في مائة وخمسين صفحة بخط جميل مذهب، ومنها ملخص في ذيل بعض النسخ من تاريخه المطول.

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

سبق ابن خلدون كل كتاب اوروبا الى وضع قواعد علم الاجتماع الذي لم يطرق بابه قبله إلا فلاسفة اليونان وقد صدق من قال أن التاريخ لم يكن شيئاً مذكوراً في جانب المقدمة فإن مقدمة ابن خلدون كتاب لفت نظر أوروبا أكثر مما لفت أنظار أهل الشرق لأنه كتاب بالمعنى الصحيح قلباً وقالباً فهو منظم ومنسق شكلاً وجليلاً الفائدة جديد المباحث موضوعاً وقد أجمع العلماء على أن هذا الحكيم العربي المغربي الأفريقي هو من وضح أساس علم الاجتماع الحديث

وقد قسم ابن خلدون ظواهر المدنية الى ظواهر خارجة عن الاجتماع ، ويقصد بالظواهر الخارجة عن الاجتماع الظواهر الطبيعية مثل العقائد الدينية والعقوس والبيئة وإلى الظواهر الداخلة في الاجتماع وهي التي تنشأ في حضن الجماعة وتؤثر فيها بقوتها . وبنى ابن خلدون نظريته على كون الانسان ميالاً للاجتماع بفطرته وهذه هي نظرية حكما الأغريق والعرب التي عاجلها بعد ذلك أوجست كومت نفسه في الجزء الرابع من فلسفته الوضعية . ويتفق ابن خلدون مع أرسطو حكيم اليونان في أن الجماعة ليست إلا وسيلة لسعادة الفرد وهذا هو الرأي الذي نشره وقواه هربرت سبنسر في مذهبه الفلسفي . وقد أصاب ابن خلدون كبدا الحقيقة في نقط لم يسبقه اليها فلاسفة اليونان فقد ميز بين الجماعة الانسانية والجماعات الحيوانية فقال ان اجتماع الحيوان يكون عادة مدفوعاً اليه بالفطرة أما اجتماع الانسان فالمدافع اليه الفطرة والعقل والتفكير معاً .

لقد شبه ما كياقلى بابن خلدون ويمكننا تشبيهه بمونتسكيو فان كلا منهما حاول استنباط قوانين الاجتماع من حوادث التاريخ ووقائعه وقد رأى ابن خلدون حوله أمماً كثيرة تعيش بغير دين منزل وان لها ملكاً واسماً وسلطاناً قاهراً وأنظمة مرعية وقوانين مطاعة وجيوشاً فاتحة ومدناً عامرة أهلة . ورأى أن الأمم التي انتشرت فيها الأديان المنزلة تمد أقلية بجانب الأمم الأخرى فاستتبط من ذلك الرأي القائل بعدم ضرورة النبوة لتأسيس الممالك والدول .

وقد خالف ابن خلدون بهذا الرأي معظم الفلاسفة والمؤرخين في الاسلام . ولكنه عاد فقال أن النبوة وإن لم تكن ضرورية لتأسيس الممالك العادية إلا أنها ضرورية لتأسيس الممالك الراقية القرية جداً من الكمال لأن المملكة التي تشاد على أساس النبوة تجمع بين منافع الدنيا ومنافع الدين .

يعتبر ابن خلدون الطقس أول العوامل الخارجة عن الاجتماع وقد تكلم عن الأقاليم قسم الأرض الى سبعة أقاليم يختلف الطقس فيها من البرودة الشديدة الى الحرارة القصوى وما بينهما من درجات الاعتدال المثالية وقال بما قال به بعده « بوكلي » الانكايدي من أن للبرد والحر تأثيراً في جسم الانسان وخلقه وبعبارة أخرى في الأمم والممالك من حيث المدنية والحضارة .

وقال أن قاطنى الأقاليم المتطرفة لا نصيب لهم في المدنية وإن الأقاليم الرابع وهو أشد الأقاليم اعتدالاً في البرد والحر هو أوفق الأقاليم للعمارة والمدنية ونمو العلوم وظهور الأديان وانتظام الأحكام والقوانين وقد عين ابن خلدون لهذا الإقليم بلاد سوريا وبلاد العراق وأثبت أنهما مظهر للحضارة والأديان من قديم الزمن .

وقد اتفق ابن خلدون ومونتسكيو في هذه النظرية اتفاقاً كاملاً ، والثابت أن ابن خلدون ومونتسكيو مسبقان الى اكتشاف هذه النظرية بقراط وأرسطو الحكيمين الانغريقيين وجان بودان الحكيم الفرنسي

ثم انتقل الحكيم العربي الى العنصر الثاني من العناصر الخارجة عن الاجتماع وهو الوسط الجغرافى أو البيئة وبحث في تأثير البيئة في الفرد فقال ان البيئة الخصبة تفتى الفرد عن السعى في سبيل العيش وتغريه بالفراغ واتباع الأهواء وتميت في نفسه صفات الشجاعة والمخاربة . وإن مى جذبت استحثته الفقر على الجهد والاجتهاد والمثابرة وولد فيه روح الكفاح والتنازع والمقاومة في سبيل الحياة .

ولكن يظهر ان ابن خلدون لم يعلق على البيئة من الشأن ما علق على الطقس لأنه لم يسبق الى هذا البحث ولأن مجال الكلام فيه ضيق بطبيعته بالنسبة للكلام في مجال الطقس .

أما العنصر الثالث وهو الدين فقد قال عنه ابن خلدون أنه ضرورى لكل جماعة انسانية وأفاض فى المقال بما لديه من الآراء الفلسفية والدينية التى تشبع بها من مؤلفات حكيم الأندلس ابن رشد .

ويظهر ان ابن خلدون كان يرمى الى التوفيق بين الحكمة والدين كما كانت غاية حكيم الأندلس وهذا الذى يقال من قدر فاسفة ابن خلدون فى نظرنا لأن استاذة وقدوته ابن رشد لم يكن فى الحقيقة فيلسوفا وإنما كان مترجماً وناقلاً نقل فلسفة أرسطو الى اللغة العربية واعتبرها خاتمة الحكمة ورأى أنه من المحتم عليه وهو حكيم اسلامى أن يوفق بين هذه الآراء اليونانية وبين الشريعة الاسلامية ولذلك لم يرض أحداً من الفريقين لم يرض الفلاسفة لأنه أحل الدين محلاً لا يقبله الفلاسفة ولم يرض الدين لأنه فسره وأوله بما لا ينطبق على منطقته وان هذا الفشل لا يقلل من قدر ابن رشد لأنه كان حسن النية وكان يريد ديناً مبنياً على العقل وفاسفة لا تؤدى الى الالحاد والكفر ولأن كثيرين من المفكرين بعده حتى فى عصرنا هذا حاولوا ما حاوله شيخ قرطبه فكان نصيبهم من الخذلان كنصيبه ما عدا التكيل بهم لأن زمن التكيل بالناس لأجل أفكارهم ومعتقداتهم قد مضى وانقضى .

لا يمكننا أن نعد ابن رشد فيلسوفا ولكنه كان مصلحاً مثله كمثل مارتين لوثير وقد قضى حياته معذباً لأنه كان يرنو بعين الى الدين وبأخرى الى الحكمة يحبهما ويحاول التوفيق بينهما ولا يستطيع . فلا غرابة اذا جاء بمحت ابن خلدون فى المسألة الدينية مشوهاً مضطرباً لأن فضل ابن رشد راجع لأنه حكيم بذاته ومباشرة ولكن ابن خلدون كان فيلسوفاً بالواسطة .

وقد انتج حب ابن خلدون الاستطراد أنه أخذ يبحث فى الروح والتصوف والروى الصادقة والوحى الالهى وكل هذه مواد خارجة بطبيعتها عن موضوع بحثه . ويظهر لنا ان ابن خلدون كان يحاول ان يبحث فى تأثير الأديان فى الأمم ليظهر الفرق بين الأمم المتدينة والأمم الوثنية وتأثير العقائد فى المدنية والعمران وارتباط أنواع الدول بالتدين

وضده ثم يبحث في ماضى الانسانية وحاضرها ومستقبلها من هذه الوجهة مستشهداً
بمحوادث التاريخ ومستقرئاً الوقائع ومقارناً بين اليونان القديمة وهى أمة وثنية لم يبعث اليها
نبي ولم يظهر فيها سوى حكماء أمثال هيراقليط وبقراط وسقراط وافلاطون وأرسطو
وبين أية أمة أخرى بعث اليها الانبياء ولم يظهر فيها حكماء دنيويون أمثال من ذكرنا
ونقارن بين تاريخ الأمتين وما كان من أمرهما ومن تأثيرهما فى الأمم المعاصرة .

أما عن حاضر الانسانية فى عصر ابن خلدون فلم يكن لديه شئ أسهل من النظر
فى حال الأمم لهذه وتأثير الدين وضده فى كل منها وان مواد مبحث كهذا لم تكن
تنقصه لأنه نشأ فى بلاد متدنية وساح فى اسبانيا وهى تدين بغير دينه وتنقل بين أفريقيا
وأسيا وأوروبا وكان يعلم حتماً بوجود أمم وقبائل متوحشة لا دين لها فى قلب القارة التى
نشأ فيها وألم باطراف من أخبارها فى تاريخه ثم كان يحسن به أن يمين النظر فى الماضى
والحاضر ليحاول الاهتداء الى ما يمكنه المستقبل للأمم المتدنية وسواها .

وان بحثاً كهذا يكون أعظم نفعاً وأجل ثمرة للانسانية والعالم من البحث فى التصوف
والاستخارة والرؤى الصادقة والتجرد وما شابهها مما شغل به هذا الحكيم عقله ووقته
على غير جدوى

الى هنا انتهى ابن خلدون من شرح العوامل الخارجة عن الاجتماع ثم انتقل الى
البحث فى العوامل الاجتماعية التى تنشأ فى حضن المجتمع . فقرر أن كل جماعة انسانية
تمر بثلاثة أطوار الأول البدوى والثانى الغزوى والثالث الحضرى . أن كل أمة
تنشأ قبيلة تعيش فى الصحراء أو فى الوادى ثم تهض فتفوز أئماً أضعف منها متحضرة
متمدنة وهذا هو الطور الثانى ثم تتحضر هى أيضاً فتمدن المدن وتمصر الأمصار
وتدون الدواوين وتعتن القوانين وتضع العلوم وتنشئ الفنون الجميلة وتبيل الى الملاذ
والسرور وتنسى الحرب والكفاح فتضعف شيئاً فشيئاً الى أن تغلب عليها قبيلة
غازية فقهرها وتسود عليها .

وهكذا تستمر الحركة الانسانية تقوم أم وتقط ، دولة تهض ودولة تنحط فتغلب

وأخرى تقوى فتتصر وتسود . هذه سنة الطبيعة في الأمم وقد اكتشفها ابن خلدون بمحض فكره وعلمه بتاريخ أمم العرب والبربر ولم يسبقه إليها أحد لأن من سبقه من العلماء لم يشهدوا تاريخ تلك الأمم ولأن أممهم لم تصب بما أصيبت به أمم العرب والبربر السالفة الذكر في الشرق والغرب .

يقول ابن خلدون أن الحياة البدوية هي الطور الأول لكل جماعة أو قبيلة وأنها لا تنافي الطبيعة الانسانية ويمتاز البدو بالحركة الدائمة والتنقل وهم يعيشون من القطعان التي يرعونها فان كانت إبلًا عاشوا في الصحراء الملائمة جوها وأحوالها الظاهرة للابل وإن كانت غنمًا وأبقارًا عاشوا في الوديان لكونها أشد ملائمة لهذا النوع من الحيوان من سواها وان عيشة البدو واضطرابهم للقناعة بالقوت والياب وحاجتهم إلى الشجاعة والقوة للدفاع عن أنفسهم وأموالهم تفضلهم على المتحضرين

يقول ابن خلدون أن العصبية هي التي تدفع بالقبيلة إلى الألفة والمحبة وتدفعها أيضًا إلى الاتحاد والوثام والدفاع عن المصالح المشتركة وأن شيتين يقويان العصبية وهما احترام العرف والعادة ، والحاجة الدائمة للهجوم والدفاع . ثم تكلم عن الأسرة وتكوينها فقال أن كل أسرة تفقد صفاتها النبيلة في آخر الجيل الرابع وأن القبائل تبقى قوية ما دامت محافظة على قوتها وعصبيتها : وقل أن صفاء الدم وثقاوة الجنس شرطان أساسيان لا يمكن لقبيلة أن تنال القوة أو تستبقى العصبية بدونهما وخلاصة القول على القبيلة ان العصبية هي قوامها وقوتها ، وأنها بدونها لا تستطيع الحياة أو المقاومة وأن القبائل ذات العصبية هي وحدها دون سواها القادرة على الفتح والامتلاك .

وقد انتقل ابن خلدون لتحول القبيلة إلى طور الغزو وتأسيس الدولة ولا شك عندنا في أن سوسيولوجيته هذه مبنية على تاريخ العرب والبربر بصفتها قبائل وعلى تاريخ الاسلام بصفته دولة . انتقل ابن خلدون إلى الكلام على حياة الحضرة ، وأن لهذا الحكيم الفضل الأول في التفريق بين السياسة والأخلاق وبين العقائد والشرائع وقد كانت السياسة قبل زمنه ممتزجة بها جميعًا ، فهو يعد بحق أول مؤلف سياسي في الشرق ومن الأوائل في الغرب .

يقول ابن خلدون أن العصبية والفضيلة تحتفظان قوة القبائل ولكن لا بد لها من عامل ثالث وهو إما السياسة وإما الدين وهذا العامل الثالث هو الذي يوجه قوة القبيلة نحو منفعتها الحقيقية ويمين مورد القوة التي تكتسبها القبيلة بالفتح ، وبعبارة أخرى يريد ابن خلدون أن يقول أنه مهما كانت القبيلة قوية فإنها في حاجة إلى « مثل أعلى » تقصد إليه وتجعله كمة آمالها وقد ضرب مثلاً بقبائل العرب قبل الإسلام ثم انتقل إلى الأمم التي دالت دولتها وغزتها القبيلة القوية المستجدة وأسهب في شروط الفتح وظروفه وفي الصعوبات التي يلقاها الفاتح وقرر أن أثر الفاتح في المخلوب يزول بمجرد الفتح ويبدأ الغالب يتأثر بأحوال المخلوب .

وذكر ثلاثة أسباب لسقوط الأمم القوية هي ضعف الأشراف وتشدد الجنود المرتزقة ثم الترف وقال أن الدولة لا يطول أجلها أكثر من ثلاثة أجيال وإن لها كالفرد طفولة وشباباً وشيخوخة ولكن هذا لا يمنع الدولة من السقوط في أول أدوار حياتها . تقول أن هذه النظرية وإن صدقت على الدول الإسلامية فلا تصدق على غيرها . وأن كثيراً من آراء ابن خلدون في السيادة والتغلب والفتح يذكرنا بكتساب الأمير تأليف ما كيافيلي الذي نقلناه إلى العربية عام ١٩١٢ ولا ريب في أن الفضل في هذه الآراء لابن خلدون لأنه أسبق من حكيم فلورنسا ووزيرها .

وليس هذا المجال مجال قد فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ولكننا أردنا تلخيص مبادئه يرى القارىء أن أهم ما حاوله ابن خلدون في مقدمته الخالدة هو اكتشاف القانون الذي بمقتضاه تكونت المدنية العربية في الغرب . وحاول ابن خلدون باكتشاف هذا القانون أن يضع أساس فلسفة الاجتماع معتقداً كما اعتقد بعده ستة قرون أوجست كومت أن حوادث التاريخ هي مصدر الاستنباط والاستنتاج الذي يعتمد عليه العالم الاجتماعي (راجع تاريخ فلسفة العرب تأليف بوير)

أن حياة ابن خلدون وأخلاقه تجعل الشبه بينه وبين ما كيافيلي مؤلف كتاب الأمير شديداً جداً ولا فرق بينهما في تاريخ مولدهما إلا قرن واحد وظروف كل منهما

في عصره وفي المناصب التي قلب فيها والأشخاص الذين احتك بهم تكاد تكون واحدة . وقد استفاد كل منهما خبرة وعلماً واسعاً بأخلاق الناس وقوانين الأمم وأحوالها . كان ابن خلدون في عصره فذاً وأمثلة في كل عصر نادرون لقد تشبع بفلسفة ابن رشد واستطاع أن يتخلص من كثير من معتقدات أهل عصره واستطاع أيضاً أن يسبق أوجست كومت في شيئين :

الأول القول بأن الفلسفة هي علم الموجودات وهذا الرأي لم يقل به ارسطو المسمى بالأستاذ الأول والمعلم الأول ولكن قل به أوجست كومت بعد ابن خلدون بستة قرون فابن خلدون في هذه النقطة أعلى ادراكاً من ارسطو وأسبق إلى اكتشاف تلك الحقيقة الكبرى من فلاسفة أوروبا إلى أواسط القرن التاسع عشر .

والثاني القول بأن الاجتماع الانساني خاضع لقوانين وقواعد تدخله في حيز العلوم المنتظمة وسبق أوجست كومت أيضاً في طريقته فانه بنى علم الحكيم الاجتماعي بالعالم على شيئين : الأول مشاهدة الأمم واختبارها ، والثاني تصور القوانين السائدة على الاجتماع واكتشافها بفضل التجارب العقلية والاستنتاج الفكري ولم يقل أوجست كومت بأكثر من هذا عند ما شرح طريقتي « الستاتيك والديناميك » فان الخبرة والعلم يكشفان لنا عن الحقائق ، والعقل يكشف لنا عن الأسباب والعلل

وكذلك كان ابن خلدون أول من اكتشف معنى كون التاريخ علماً ما دامت غايته جمع الحقائق وتنظيمها وتنسيقها لا اكتشاف أسبابها ونتائجها . وبهذا الاختبار يمكن الوصول الى القول بأن كل حادثة معينة لدى حدوثها تقضي فرض وجود شروط أو ظروف معينة وبعبارة أخرى انه كلما اجتمعت طائفة من ظروف معينة في مدنية من المدنيات حدثت حوادث معينة ، وأي شيء أكثر من هذا قاله مونتسكيو أو أوجست كومت أو من جاء بعدهما من علماء الاجتماع ؟ وقد وصل ابن خلدون من هذا الى القول بأن الحاضر دليل على الماضي ، والمستقبل شبيه بالحاضر . ثم أن ابن خلدون قال بأن غاية التاريخ درس العمران أو الحياة الاجتماعية

ذكرنا أن للحياة الاجتماعية ثلاثة أشكال متتالية هي حالة البداوة وحالة الحرب أو الفتح ثم حالة الحضارة (الفصل الثاني وما بعده ص ٧٣ من طبع ١٣١١ بالمطبعة الأزهرية بمصر) . وقد تعقب ابن خلدون حياة الجماعة منذ البداوة الى الحضارة التي تنشأ في حضنها وبطبيعتها أسباب الفساد والفناء ، وقد رد هذه الأسباب الى عدم المساواة من حيث الغنى والفقر وذهاب فضيلة الشجاعة من قلوب البدو اذا تحضروا ثم الى انغماس تلك القبائل الحديثة العهد بالمدينة في أنواع الملاذ وصنوف الترف

وأن من يقرأ مقدمته الجلية لا يرتاب لحظة عين في أنه تعقب سير المدنية العربية في غرب أفريقيا وجنوب أوروبا منذ البداية الى النهاية ولا يوجد أدل على ذلك من كلامه في العصبية (ص ٧٩ من الطبعة المذكورة) وبمحة في أن نهاية الحسب والمجد والعظمة الانسانية في العقب الواحد أربعة آباء ، أى ان الجيل الرابع هو نهاية المجد واعتبار الأربعة في رأيه : بان ، وهو الجيل الأول ومباشر وهو الجيل الثاني ومقلد وهو الجيل الثالث وهادم وهو الجيل الرابع (ص ٨٢)

ولا تنسى أن ابن خلدون سبق كل علماء الاجتماع في أوروبا في القرون الوسطى والحديثة ببحثه في أثر الهواء في أخلاق البشر واختلاف أحوالهم في الخصب والجوع (ص ٥٢ وما بعدها) وهو كذلك أول من بحث في قسط العمران من الأرض وتكلم على أثر الأقاليم في الأخلاق والتدين وهذه مسائل قد حام حولها بعض فلاسفة اليونان . ولكن ابن خلدون أول من وقفا حقها من البحث والاستقصاء على قدر ما وصل اليه علمه الجغرافى في ذلك الزمان وأهمية هذه الأبحاث غنية عن البيان لأنها تدلنا على رغبة هذا الحكيم العربى في رد ظواهر الحياة الاجتماعية الى العوامل الطبيعية المعلومة لنا والواقعة بالفعل تحت مشاهدتنا .

وما أشد ألمانا عند قول ابن خلدون انه لم يف كل بحث حقه ولم يستوعب كلما ينبغي استيعابه وتدوينه انما ألم بأطراف المسائل وأحاط ببعضها عجزاً منه عن الإحاطة بكلمها وانه يترك ما بقى لمن يحىء بعده من العلماء الأعلام ! يتدأ لنا لأن هذا النداء لم يحبه

أحد في العالم العربي ولا في العالم الاسلامي منذ وفاة ابن خلدون في أواسط القرن الخامس عشر للآن ، ولكن يسرنا أن أجابه الكثيرون من علماء أوربا ويسرنا أن كثيرين منهم لم ينسوا فضل هذا الحكيم العربي الشرقي ونحن لا نرتاب في أن أوجست كومت وقف على مؤلف هذا الحكيم وان كان لم يذكره بكلمة واحدة في كتابه واكتفى بذكر كوندورسييه ومونتسكيو ولا يمكن أن يجهل أوجست كومت فضل ابن خلدون وقد كتب عنه شولز مقالة في المجلة الآسيوية في عام ١٨٢٥ أي قبل ظهور فلسفة أوجست كومت بسبع سنين وكان كومت اذ ذاك في السابعة والعشرين من عمره . والمجلة المذكورة تنشر في باريس وطنه .



معارضة (مقارنة)

بين ابن خلدون وتلميذه نيقولا مكيا فيلي

نقولا مكيا فيلي فيلسوف اجتماعي سياسي من أهل فلورنسا ولد سنة ١٤٦٩ م وتوفي سنة ١٥٢٧ م . تقلب في عدة مناصب سياسية في جمهورية فلورنسا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر . فتولى مكتيرية ديوان القضاة العشرة فيها أربعة عشر عاماً وبعض العام قام في أثناءها بثلاث وعشرين مهمة سياسية في الأقطار الخارجية ، وإيطاليا يومئذ في أخرج المواقف تتنازع السيادة عليها ألمانيا وفرنسا والبابا . يعتركون في مدنها وأماراتها ، ويتخطفونها تخطف الصرصور بالدهاء أو السيف . غير ما انتشب من الخصام بين حكومة البابا والناهضين للإصلاح ومقاومة تعاليم الكنيسة وكانت أسرة مدينتي تحارب حزب الشعب تحت طلي الحفاء .

عاصر مكيا فيلي هذه الحوادث فاكنتب الحنكة . واعتبر بما رآه وعلمه بالاختبار فوضع علماً أو فلسفة في السياسة العملية عرفت باسمه ، وألف في التاريخ والسياسة والتمثيل والأدب ونظم الشعر وكتب في فنون الحرب ، وأشهر مؤلفاته كتاب (الأمير) ألفه للأمير « لورنزودي مدينتي » الكبير

واختلف العلماء في قيمة ما حواه كتاب الأمير من الحقائق العمرانية والسياسية وهم بين قائل بأن قواعده السياسية ضارة لأنها مبنية على الاستبداد والتندر والخيانة وغيرها من الوسائل الدنيئة ، وبين من يزعم أنها قواعد صحيحة لا بد منها لقيام الدولة . والكتاب مؤلف من ٢٦ فصلاً أوضح فيها أنواع السلطة وطرق الحصول عليها والفرق بين الإمارات الموروثة والمحتلطة وضروب الحكومات وأنواع الإمارات المدنية والدينية وأنواع المحاربين وما ينبغي على الأمير اتباعه من الأساليب حتى يستتب له الأمر وتثبت قدمه في السيادة . وفصول في واجبات الأمير نحو الجند وما تمدح به الرجال أو تزد من الكرم أو البخل أو القسوة أو اللين . وقارن بين محبة الناس للأمير

وخوفهم منه وكيف يكون وفاء الأمراء وكيف يشتهر الأمير وكثير من الابحاث السياسية والعمرانية ، ويتخلل ذلك تاريخ الامارات العربية في القرون الوسطى فعمله هذا يشبه ما فعله ابن خلدون قبله بقرنين . ولذلك رأينا أن نقارن بينهما وبين آرائهما في السياسة والعمران ، فان لفيلسوفنا الاجتماعي آراء خاصة في طبائع العمران والسلطة يصح أن تسمى « الفلسفة الخلدونية » (Khaldounisme) كما سميت آراء مكيا فيلي « الفلسفة المكيافيلية » (Machiavellisme)

كتاب الأمير ومقدمة ابن خلدون

أثبت ابن خلدون آراءه في فلسفة العمران بمقدمته المشهورة كما دون مكيا فيلي فلسفته في كتاب (الأمير) فيحسن بنا المقابلة بين الكتابين على الاجمال . فكتاب (الأمير) يشتمل على القواعد السياسية والأخلاقية اللازمة لتأييد سلطة الأمراء في فصول تقدم يابها ولا يزيد حجمه على ١٥٠ صفحة ، أما مقدمة ابن خلدون فقد أسهبنا في وصفها وتلخيصها في ما سبق من هذه الترجمة (ص ٢٢٩) وفيها مباحث لم يتعرض لها مكيا فيلي ومباحث أخرى تصدى لها عرضاً

أوجه التشابه بينهما

يتفق مكيا فيلي وابن خلدون في ما بعثهما على الكتابة في هذا الموضوع وفي الطريق الذي سلكاه . فان مكيا فيلي انما بعثه على تدوين تلك القواعد السياسية ما شاهده من اختلال الأحوال في أوروبا وما قاساه بنفسه من المشقة والمذاب في تدبير الدولة وملافاة الأخطار المحدقة بها . وهو كاتب سر الدولة يطلع على دخائلها ويرى ما يحدث بذلك من الأخطار والمفاسد والدسائس . فدرس ذلك كله وبنى عليه آراءه في كيف يستطيع الأمير تثبيت سيادته . وضرب الأمثلة على ذلك مما شاهده من أحوال معاصريه أو قرأه من تاريخ الدول الماضية ، لكنه في كل حال لم يتعد تاريخ أوروبا القديم والحديث ولم يذكر من الشرقيين غير الأتراك .

أما ابن خلدون فعماش في بلاد المغرب وعاش مناصبها السياسية والفنية وعاصر كثيراً من حوادثها وتقلباتها في مراکش وتونس والأندلس ومصر. ودخل في كثير منها بنفسه واطلع على دخالها وأسرارها وتولى كتابة السرى بعضها . ونال مقاماً رفيعاً ونفوذاً عالياً وتقلب عليه أحوال شتى وتكب بموت أهله فزادته المصائب عبدة وصقلت قريحته الفلسفية . وكان واسع الاطلاع في التاريخ الاسلامى وما يتعلق به فعنى بوضع تاريخه المشهور . وخطرت له خواطر فلسفية في أحوال العمران دونها في مقدمة ذلك التاريخ قد تقدم ذكرها . فيشبه مكياقيل في أنه بحث على هذه الفلسفة من مؤثرات النوسطة الذى نشأ فيه والأحوال التى عاصرتها . ولكنه أيد آراءه في سياسة الدولة بما عرفه . من تاريخ الاسلام وسائر الشرق ولم يتعرض لتاريخ اليونان والرومان إلا عرضاً في بعض الأماكن .

وقد تشابه الفيلسوفان في كثير من آرائهما في الوزارة وأحوال الموالى والمصطنعين وتجنب المتعلقين . وفي تحليل أسباب سقوط الدولة ونهوضها ووجوب الاعتماد على الجند وغير ذلك مما لا حاجة بنا الى تفصيله هنا . وإنما نكتفى بذكر أهم ما اختلفا فيه من القواعد السياسية في تأيد السلطة .

أوجه الاختلاف بينهما

أساس بحث مكياقيل في السلطة انه قسمها الى جمهورية وملكة كما كانت تقسم بأوروبا في عهده ونسبة ذلك الى الكنيسة والأمر المطالبة بالسيادة في عصره . وأما ابن خلدون فلا تجد للجمهورية ذكراً في كتابه ولكنه يقسم ضروب السلطة الى الخلافة والملك والسلطنة والامارة مما كان شائعاً في الدولة الاسلامية وعلاقة ذلك بالدين والعصية من أحوال العرب والمسلمين

يرى ابن خلدون أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق . وأن هذه الدعوة الدينية لا تقوم إلا بالعصية بين أهل الأنساب (البدو) غير أهل الأمصار (الحضرى) لأن هؤلاء عدوان بعضهم على بعض لا تجتمع

كلتهم . وأما البدو فيدافع بعضهم عن بعض بالعصية وتدافع عنهم مشايخهم وكبرائهم بما قام في نفوس الكفاة لهم من الوقار . ولا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصية وأهل نسب . وأتى بالأدلة على تأييد قوله من تاريخ الاسلام وهي كثيرة لأن الدولة الاسلامية قامت بالدين والعصية .

وأما مكياقلى فقد عقد فصلاً في الامارات الدينية (صفحة ١٢٠) بين فيه أن السيادة الدينية تبقى بفضل العادات والرسوم القديمة وهي التي تسهل لأمرائها البقاء في السلطة . ولم يبحث في نسبة الدين الى تأسيس الدول لأن النصرانية لم تنشئ دولة من نفسها . لكنه بحث في كيف وصلت الكنيسة الى تلك القوة الدنيوية في أيامه حتى أرهبت ملك فرنسا وطردته من ايطاليا وقضت على أهل البندقية . وأسند ذلك الى حاجة الأمراء اليها في التنازع بينهم وعندها البأس والقوة . وهو يعتقد أن قيام الدولة وثباتها انما يكون بالجند وعقد فصلاً خاصاً في واجبات الأمير نحو الجند المحارب فقال : « لا ينبغي للأمير أن يكون له مقصد وفكر ويعنى بدرس أمر سوى الحرب ونظامها وترتيبها لأنها الصنعة الوحيدة الضرورية للذي يأمر وينهى . وفائدتها في انها تحفظ ملك من يولد أميراً وترفع الى مرتبة الأمراء بعض الناس من الطبقات الأخرى وقد رأينا أن الأمراء الذين يفكرون في الرفاهية أكثر من التفكير في الحرب يفقدون امارتهم والسبب الذي يفقد الأمراء ممالكهم هو احتقارهم الحرب ، ووسيلة الحصول عليها هي التبحر في علوم الحرب » .

وقد نجد في آراء ابن خلدون ما يرمى الى مثل هذا الغرض . وانما يختلف الرجال في كيف تحمض سيادة الأمراء على رعاياهم . فيرى مكياقلى ان الوسيلة الفضلى لابقاع الهيبة والرعب في قلوب الرعية وقد جعل ذلك في طريق البحث فقال :

« ومن هذا ينشأ سؤال مهم وهو أيهما أنفع للأمير أن يُحِب أكثر مما يُخْشَى أم يُهاب أكثر مما يُحِب ؟ فالجواب أنه ينبغي له أن يكون محبوباً مهيباً وحيث يصعب الجمع بين الحالتين فاذا احتاج الأمير لأحدهما فالأفضل أن يهاب اذ يحق القول عن

الناس عامة أنهم ينكرون الجليل سريع التحول مختلفو الطبائع والغرائز مبالغون لاتقاء الأخطار ومحبون للكسب »

ويرى أن الأمير يجب أن يقود جيشه وأن يعرف بالقسوة لأنه بدونها لا يستطيع أن يحافظ على اتحاد جيشه وطاعته (ص ١٤٩) واستشهد على ذلك بهنيبال وغيره وعقد مكيايلي فصولاً في كيف ينبغي أن يتصرف الأمير لحفظ سيادته فقال (ص ١٤٠) « اذن فينبغي للأمير الذي يريد أن يحفظ عرشه أن يتعلم كيف يقلل من طبيته وكيف يستعمل الخير أو ضده في الأوقات والأحوال المناسبة »

وقال (ص ١٤٢) « ويجب عليه أن لا يخشى عار المعاييب التي يصعب عليه بدونها الاحتفاظ بالملك لأن الانسان اذا أمن النظر رأى أن كثيراً من الأمور التي تظهر له انها فضائل قد تؤدي به الى الخراب اذا اتبعها . وكثيراً مما يبدو كأنه من الرذائل قد يؤدي الى الخير والسلامة »

وبحث في الكرم والبخل بالنظر الى الأمراء فكان حكمه « لا ينبغي للملك أن يهتم باتهامه بالبخل اذا كان يريد أن لا يسرق شعبه ويدافع عن نفسه وقت الشدة وأن لا يصير فقيراً محترقاً وأن لا يصاب بالجشع . فان رذيلة البخل من الرذائل التي تسهل له الاحتفاظ بالسلطة »

وأطلق لقله العنان في فصل « كيف يكون وفاء الأمراء » . يعنى اذا عاهد الأمير أحداً على أمر هل يجب عليه الوفاء به ؟ فقال « لا ينبغي على أحد ما يالحق بالأمراء من الثناء اذا اشتهروا بحفظ الوعود ومراعاة العهود ولكن تجارب زماننا هذا دلت على أن الأمراء الذين لم يراعوا العهود قاموا بأعمال كبيرة وتمكنوا من تحيير أو همام الناس بمكرهم وتغلبوا في نهاية الأمر على الأمراء الذين اتخذوا الأمانة عادة والوفاء أساساً لحياتهم » ثم فصل الكلام في ذلك وقال ان الأمير ينبغي له أن تكون فيه طبيعتا الأسد والثعلب فيفتك كالأسد ويحتال كالثعلب الى أن قال « لنا ينبغي الأمير أن يكون ثعلباً ليتقى الحفائر والحياتل وأسداً ليرهب الثئاب . أما من يريد أن يكون أسداً فقط فلا أمل له في النجاة . لأجل هذا لا ينبغي للأمير الحذر أن يحفظ العهود اذا كانت ضد مصلحته

أو ما دامت الأسباب التي دعت للوعد قد انقضت عهدها . إذا كان الناس كلهم اختياراً فان القاعدة التي ذكرتها تكون لا شك سيئة ولكنهم أشرار ولن يحفظوا لك عهداً قلت مضطراً لحفظ عهودهم .

« ثم إن الأمير لا يفقد حيلة شرعية يركن إليها إذا لم يف بوعده . وأن الأمثال و عدا . باب كبيرة تثبت أن السلام قد تزعم مراراً وأن الوعود قد نسبت تكراراً عند أمراء لا وفاء لهم . وأن الأمراء الذين استطاعوا تقليد الثعلب قد فازوا وانتصروا ولكن من الضروري أن يخفى الرجل هذه الخليفة وأن يكون ماهراً في فن التظاهر بغير شعوره . ثم إن الناس من البساطة يمكنهم أصحاب حاجات ومحابها أرعن مطيع فلا يعدم الخادع فريسته . »

• واستشهد على ذلك باسكندر السادس لأنه لم يفعل في حياته سوى خداع الرجال قال مكيا فيلي « فلم يكن مثله رجلاً قادراً على تأكيد الأقوال وثبوتها والوعد بالانجاز ولم يكن كذلك أحد مثله أقل وفاء بما وعده . ومع ذلك فإنه فاز على الدوام في خداعه لأنه عرف طبيعة البشر . فليس من الضروري للأمر أن يتصف حقيقة بكل الفضائل التي سبق الكلام عليها . ولكن من الضروري أن يذاع عنه الاتصاف بها . وأنني أجسر أقول أن الاتصاف بكل تلك الفضائل خطر ولكن الظهور بالتحلى بها نافع . من الخبر أن تظهر بالتقوى والأمانة وحب الإنسانية والدين والاخلاص وأن تكون في الواقع كذلك ، ولكن ينبغي أن تكون مثبهاً بحيث إذا اضطريت للتحويل إلى الصفات الأخرى كان ذلك بدون مشقة »

هذا هم ما يراه مكيا فيلي وسيلة لتأييد سلطة الأمراء . أما ابن خلدون فيخالفه أو هو يناقضه في أكثر المواضع :

يرى ابن خلدون أن أرهاق الحد مضرب بالملك مفسد له وأنه إنما يملك الأمير الرعية بالرفق واللين فأشار بحسن الملكة والابتعاد عن العنف وهذا قوله « أن حسن الملكة تقوم بالرفق فان الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات متقباً عن عورات الناس وتعيد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة . فتخافوا بها وفقدت

بصائرهم وأخلاقهم . وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيات . وربما أجمعوا على قتله لذلك ففسد الدولة ويخرب السياج . وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية لما قتلناه أولاً وفسد السياج من أصله بالمعجز عن الحماية . وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه ولاذوا به وأشربوا بحبته واستأثروا دونه في محاربة أعدائه فاستقام الأمر من كل جانب . وأما توابع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك . وأما النعمة عليهم والاحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم وهي أصل كبير في التحجب إلى الرعية » ويرى ابن خلدون أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة قال « إن خلال الخير هي التي تناسب السياسة والملك لأن المجد له أصل ينبني عليه وتتحقق به حقيقة وهو العصبية والعشير . وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال ، وإذا كان الملك شية للعصبية فهو غاية لغروعها وتمامها وهي الخلال . لأن وجوده دون متماماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس . وإذا كان وجود العصبية فقط من غير اتحال الخلال الحميدة قصصاً في أهل البيوت والاحساب فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب ؟ وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلقة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم . وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح »

ولولا ضيق المقام لأتينا بأمثلة أخرى . على أن في كتاب الأمير كثيراً من القواعد الاجتماعية الصحيحة مثل بحثه في الامارات المختلطة وكيف ينبغي الأمير أن يفعل لتمكين سلطته فيها . فانه قرر قواعد يحكم العقل بصحتها حالاً ويرى أمثلة منها تحدث كل يوم . وأحكامه في الولايات التي امتلكت بقوة الجيش وآراءه في الامارة المدنية فان فيها فوائد هامة وغير ذلك .

ونتغفر له بعض سقطاته متى علمنا الوسط الذي كتب فيه كتابه . وإنما أردنا المقابلة بين الرجلين لتشابههما في ما كتبا

ايضاح ابن خلدون

ينبذ من أسلوبه

رأيه في الفلسفة

لم تدخل ابن خلدون في زمرة فلاسفة الاسلام بوصف كونه فيلسوفا عقلياً ، فانه لم يكن كذلك ولكننا حذونا حذو مؤرخي الأفرنج الذين اعتبروه من أهل العبقريه في علوم الاجتماع والاقتصاد وفلسفه التاريخ ولأنه يكمل سلسلة الفلاسفة الذين بدأوا بالكندی وانتهوا بابن رشد

على أن ابن خلدون لم يكن بعيداً عن الفلسفة بل أنه ضرب فيها بسهم وأدرك أوائلها ثم أعرض عنها بسبب مزاجه واتجاه عقله الى المباحث الاجتماعية العملية ، فنظر في العالم نظر الفيلسوف في النظريات وطبق على العمران والمدنية قواعد البحث العقلي ، ولما أطلق وصف المقدمة على الكتب الاول من تريحه النفيس كان في ذلك متواضعاً والا فانه يستحق أن يوصف بحق بفلسفه التاريخ

واليك نبذة تعرض فيها ابن خلدون للفلسفة ووصفها بأنها فصل « في إبطال الفلسفة وإفساد منتحلها » وفيها دلالة على أسلوبه وطريقة تفكيره قال :

« ان هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ، ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك أن قوما من عقلاء النوع الانساني زعموا أن الوجود كله الحسى منه وما وراء الحسى تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعملها بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فانها بعض من مدارك العقل ، وهؤلاء يسون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب الحكمة فبحثوا عن ذلك وشمروا له ، وحوموا على أصابة الغرض منه ووضعوا قانوناً يهتدى به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق

« ثم يزعمون أن السعادة في ادراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت اليه ، وهو الذي فرعوا عليه قضايا انظارهم ، أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلى بحكم التهود والحس ثم ترقى ادراكهم قليلاً فتعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس في الحيوانات ، ثم أحصوا

من قوى النفس بسلطان العقل ووقف ادراكهم قفصوا على الجسم العالى السماوى بنحو من القضاء على أمر الذات الانسانية ووجب عندم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان ، ثم أنهم ذلك نهاية عدد الآحاد وهى العشر ، تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر ويؤمنون أن السعادة فى ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخليتها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن للانسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الافعال بمقتضى عقله ونظيره وميله الى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته وأن ذلك اذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى وهذا عندم هو معنى النعم والعذاب فى الآخرة الى خبط لهم فى تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم

« وإمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها ودون علمها وطر حجاجها فيما بلغنا فى هذه الاحقاب هو أرسطو المقدونى من أهل مقدونيا من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون ويسمونه المعلم الاول على الاطلاق ، يعنون معلم صناعة المنطق وهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بنيتها ولقد أحسن فى ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدم فى الالهيات

« ثم كان من بعده فى الاسلام من أتى بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذوا النعل بالنعل الا فى القليل وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بنى العباس من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلى العلوم وجادلوا عنها واختلفوا فى مسائل من تفاريسها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابى فى المائة الرابعة لعهد سيف الدولة وأبو على بن سينا فى المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بنى بويه باصبهان وغيرها

« واعلم أن هذا رأى الذى ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه ، فلما أسندتم الموجودات كلها الى العقل الاول واكتفأؤم به فى الترقى الى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك « ويخلق ما لا تعلمون » وكانهم فى اقتصارهم على اثبات العلم فقط والفظة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على اثبات الاجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم فى حكمة الله شىء ، وأما البراهين التى يربوا على مدعيتهم فى الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فعلى قاصرة وغير وافية بالعرض .

« أما ما كان منها في الموجودات الجسدية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبيننا في الخارج غير يقينى لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهن الكلى للخارجى الشخصى اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين ، فأين اليقين الذى يحدونه فيها ؟ وربما يكون تصرف الذهن أيضاً في المعقولات الاول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدتها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذ يقينياً بمثابة المحسوسات اذ المعقولات الاول اقرب الى مطابقة الخارج لكدال الانطباق فيها فنسلم لهم حينئذ دعاوهم في ذلك الا أنه ينبغي لنا الاعراض عن النظر فيها اذ جو من ترك السلم لما لا يعنيه فان مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا (١) فوجب علينا تركها

« وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس ، وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهى وعلم ما بعد الطبيعة فان ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها ، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيها هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في اثبات وجودها على الجملة الا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانية وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر ظاهى لا سبيل إلى الوقوف عليه

« وقد صرح بذلك محققوم حيث ذهبوا الى أن مالا مادة له لا يمكن البرهان عليه لان مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية وقال كبيرم أفلاطون « ان الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين وانما يقال فيها بالاحق والاولى » يعنى الغن ، واذا كنا انما نحصل بهد التعب والنصب على الغن فقط فيكفينا الغن الذى كان أولاً فأى فائدة لهذه العلوم والاستفال بها ونحن انما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات وهذه هي غاية الافكار الانسانية عندم .

« وأما قولهم ان السعادة في ادراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فتقول مزيف مردود وتفسيره ان الانسان مركب من جزئين أحدهما جسمى والآخر روحانى ممتزج به ولكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحانى يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمية إلا أن المدارك الروحانية

يدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة ، كيف ينتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الاصوات ، فلا شك ان الابتهاج بالادراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ ، فالنفس الروحانية اذا شعرت بادراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها وهذا الادراك لا يحصل بنظر ولا علم وإنما يحصل بكشف حجاب الحس وبيان المدارك الجسمانية بالجملة والمتصوفة كثير ما ينعون بحصول هذا الادراك للنفس بحصول هذه البهجة فيحاولون بالرياضة امانة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من الدماغ ليحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشوائب والموانع الجسمانية فيحل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنها وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلم لهم وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم

« فاما قولهم أن البراهين والادلة العقلية محصلة لهذا النوع من الادراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيت ، اذ البراهين والادلة من جملة المدارك الجسمانية لانها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر ، ونحن أول شيء نفنى به في تحصيل هذا الادراك امانة هذه القوى الدماغية كلها لانها منازعة له قاذحة فيه

« وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب «الشفاء والاسرار والنجاء» وتلاخيص ابن رشد للفص من تأليف أرسطو وغيره يبعثر أوراقها ويتوثق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها ، ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن أرسطو والفارابي وابن سينا « ان من حصل له ادراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هذه السعادة » والعقل الفعال عندهم عبارة عن أول رتبة ينكشف عنها الحس من رتب الروحانيات ويحملون الاتصال بالعقل الفعال على الادراك العامي ، وقد رأيت فساد (١٩)

« وإنما يعني أرسطو وأعجابه بذلك الاتصال والادراك ، ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة وهو لا يحصل الا بكشف حجاب الحس ، وأما قولهم أن البهجة الناشئة عن هذا الادراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً ، لأننا انما تبين لنا بما قررناه أن وراء الحس مدبراً آخر للنفس من غير واسطة وانها تنتهج بادراكها ذلك ابتهاجاً شديداً ، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الآخروية ولا بد ، بل هي من جملة الملاذ التي للملك السعادة

« وأما قولهم أن الانسان يجد السعادة في ادراك هذه الموجودات على ما هي عليه
فقول باطل مبني على ما كنا قدّمناه في أصل التوحيد من الاوهام والاغلاط

« وأما قولهم أن الانسان مستقل بهذيب نفسه واصلاحها بملازمة المحمود من الخلق
ومجانبة المذموم فامر مبني على أن اجتياج النفس باذراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة
الموعود بها ، وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الادراكات الجسمانية والروحانية
فهذا التهذيب الذي توصلوا الى معرفته انما نفسه في البهجة الناشئة عن الادراك الروحاني
فقط ، وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها فامر لا يحيط به مدارك المدركين ،
وقد تنبه لذلك ابن سينا فقال في كتاب (المبدأ والمعاد) « ان المعاد الروحاني وأحواله
هو مما يتوصل اليه بالبراهين العقلية والمقاييس لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة
واحدة فلنا في البراهين عليه سمة ، وأما المعاد الجسmani وأحواله فلا يمكن ادراكه بالبرهان
لأنه ليس على نسبة واحدة وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية فليستظر فيها ولنرجع
في أحواله اليها » اه كلام ابن سينا

« فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدم التي حوّموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع
الا أنه وان كان غير واف بمقصودم فان قوانينه أصبح ما علمناه من قوانين الانظار . هذه
هي ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وأرائهم ومضارها ما علمت فليكن
الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها » اه .



٩ — اخوان الصفا

كان للفلسفة في العصر العباسي شأن عظيم ، فاشتغل بها أكثر الذين عنوا بعلوم القدماء ، لا سيما الأطباء منهم وكان الفلاسفة في هذا العصر متهمين بالالحاد والتعطيل وكان الانتساب إلى الفلسفة مرادفاً للانتساب إلى الكفر ، وشاعت النقمة على الخليفة المأمون ، لأنه كان السبب في قتل الفلسفة إلى اللغة العربية حتى قال فيه ابن تيمية « ما أظن الله بفعل عن المأمون ، ولا بد أن يعاقبه على ما أدخله على هذه الأمة ! »

أشهر أفراد جمعية اخوان الصفا

فاضطر أصحاب الفلسفة إلى التستر فألفوا الجمعيات السرية لهذا الغرض وأشهرها جمعية اخوان الصفا ، تألفت في بغداد في أواسط القرن الرابع للهجرة ، وقد ذكروا من أعضائها خمسة هم :

(١) أبوسليمان محمد بن معشر البستي ، ويعرف « بالمقنسي »

(٢) أبوالحسن علي بن هارون الزنجاني

(٣) أبواحمد المهرجاني

(٤) العوفي

(٥) زيد بن رفاعه

وكانوا يجتمعون سرّاً ويتباحثون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص هو خلاصة أبحاث فلاسفة الاسلام ، بعد اطلاعهم على آراء اليونان والفرس والهند ، وتعديلها على ما يقتضيه الاسلام

وأساس مذهبهم « أن الشريعة الإسلامية تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتهادية ، وأنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية فقد حصل الكمال »

رسائلهم الفلسفية

وقد دونوا فلسفتهم هذه في اثنتين وخمسين رسالة ، سموها رسائل « اخوان الصفا » وكنتموا أسماهم ، وهي تمثل الفلسفة الاسلامية على ما كانت عليه في ابان نضجها ، وتشمل النظر في مبادئ الموجودات وأصول الكائنات إلى نضد العالم فالهوى والصورة وماهية الطبيعة والأرض والسماء ووجه الأرض وتغيراته والكون والفساد والآثار العلوية والسماء والعالم وعلم النجوم وتكوين المعادن وعلم النبات وأوصاف الحيوان ومسقط النطفة وكيفية بناء الإنسان وتركيب الجسد والجناس والمحسوس والعقل والمقول والصناعات المصنوعة والخلق والهندسة والموسيقى والمنطق وقروعه واختلاف الأخلاق وطبيعة المبدء وأن العالم إنسان كبير والإنسان علم صغير (وهذه هي نظرية « هربرت سبنسر » في علم الاجتماع) والاكوار والأدوار وماهية المشق والبعث والتشور وأجناس الحركات والعمل والمعلومات والحدود والرسوم وبالجملة فقد ضمنوها كل علم طبيعي أو رياضي أو فلسفي أو الهى أو عقلى

ويظهر من امعان النظر في تلك الرسائل ، أن أصحابها دونوها بعد البحث الدقيق والنظر الطويل وفي جملة ذلك ، آراء لم يصل أهل هذا الزمان إلى أحسن منها ، وفيها بحث مستفيض من قبيل نظرية النشوء والارتقاء .

وكان المتزلة ومن جرى مجراهم يتناقلون هذه الرسائل ويتدارسونها ويحاولونها معهم سراً إلى بلاد الاسلام ولم تمض مائة سنة على كتابتها حتى دخلت بلاد الأندلس على يد أبي الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرماني القرطبي

وأبو الحكم هذا عالم من أهل قرطبة رحل إلى المشرق للتبحر في العلم ، على جارى عادة الأندلسيين ، فلما عاد إلى بلاده حمل معه الرسائل المذكورة وهو أول من أدخلها إلى الأندلس فما لبثت أن انتشرت هناك حتى تناولها أصحاب العقول البحاثة وأخذوا في درسيها وتديرها

وطبعت في (ليزج) سنة ١٨٨٣ م وفي (بومباي) سنة ١٨٨٦ م وفي مصر سنة

١٨٨٩ م وقلت إلى الهندستانية وطبعت في لندن سنة ١٨٦١ م

تلخص فلسفة اخوان الصفا في اثنتين وخمسين رسالة مقسومة على أربعة أقسام :

القسم الأول — أربعة عشرة رسالة رياضية تعليمية

القسم الثاني — سبعة عشرة رسالة جسمية طبيعية

القسم الثالث — عشر رسائل فسانية عقلية

القسم الرابع — احدى عشرة رسالة ناموسية إلهية

الرسالة الأولى في الفلك

» الثانية في الهندسة

» الثالثة في النجوم

» الرابعة في الموسيقى

» الخامسة في الجغرافيا

» السادسة في النسب

» السابعة في الصنائع العلمية

» الثامنة في العملية

» التاسعة في بيان اختلاف الأخلاق

» العاشرة في إيساغوجي

» الحادية عشرة في قاطيفوريوس

» الثانية عشرة في بارمينياس

» الثالثة عشرة في انولوطيقا الأولى

» الرابعة عشرة في انولوطيقا الثانية

القسم الثاني

الرسالة الأولى في الهيولى والصورة

» الثانية في السماء والعالم

- » التاسعة في ترتيب الجسد
- » العاشرة في الحاس والمحسوس
- » الحادية عشرة في مسقط النطقة
- » الثانية عشرة في معنى قول الحكماء «ان الانسان عالم صغير» وهو «معنى العالم الكبير»
- » الثالثة عشرة في كيفية نشر الأنفس الجزئية
- » الرابعة عشرة في بيان طاقة الانسان
- » الخامسة عشرة في ماهية الموت والحياة
- » السادسة عشرة في ماهية اللذات والآلام الجسدية والروحانية
- » السابعة عشرة في اختلاف اللغات

القسم الثالث

- الرسالة الأولى في المبادئ العقلية على رأى الفيثاغوريين
- » الثانية في المبادئ العقلية على رأى اخوان الصفا
- » الثالثة في معنى قول الحكماء «ان العالم انسان كبير»
- » الرابعة في العقل والمقول
- » الخامسة في الأكوار والأدوار واختلاف القرون والأعصار
- » السادسة في ماهية المشق
- » السابعة في ماهية البعث
- » الثامنة في كمية أجناس الحركات
- » التاسعة في العلل والمعلولات
- » العاشرة في الحدود والرسوم

القسم الرابع

الرسالة الأولى في الآراء والمذاهب في البيانات الشرعية الناموسية والفلسفية

- » الثانية في ماهية الطريق الى الله عز وجل
- » الثالثة في بيان اعتقاد اخوان الصفاء وخلان الوفاء
- » الرابعة في كيفية عشرة اخوان الصفاء وخلان الوفاء
- » الخامسة في ماهية الايمان
- » السادسة في ماهية الناموس الالهي
- » السابعة في كيفية الدعوة الى الله عز وجل
- » الثامنة في كيفية أفضل الروحانيين
- » التاسعة في كية أنواع السياسات وكيفيةها
- العاشرة في كيفية نضد العالم بأسره
- الحادية عشرة في ماهية السحر والعزائم

وخلاصة فلسفتهم في رسالة جامعة لما في الرسائل الاثنتين والخمسين



في كيفية عشرة اخوان الصفا وتعاون بعضهم بعضاً

سبق ان قلنا أن اخوان الصفا كانوا يجتمعون سرّاً، ويتباحثون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص ولما كان لهذه الجماعة دستور اتبعوه في حياتهم وأرادوا تعميمه بين من كان على شاكلهم في سائر الأقطار فقد أردنا أن نلخص هذا القانون لما فيه من الحكمة التاريخية

فقد فرضوا على من كان منهم من الحماة أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات متعاقبة لا يداخلهم فيه غيرهم بهذا المجلس ويتداولون فيه العلوم والفنون التي هي من العلوم الشرعية والعلوم العقلية والمفردات والنظر والبحث عن أسرار الكتب الإلهية والعلوم التي تتضمنها موضوعات الشريعة، وينبغي أيضاً أن يتدبروا العلوم الرياضية الأربعة وهي العدد والمهندسة والتنجيم والتأليف

وأما أكثر عنايتهم وقصدهم فينبغي أن يكون البحث عن العلوم الإلهية التي هي الغرض الأقصى، وبالجملة ينبغي لهم أن لا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأى اخوان الصفا ومذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها وذلك أنه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية من أولها إلى آخرها ظاهرها وباطنها وجليها وخفيها بهين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة محيطة بجواهرها المختلفة وأجناسها المتباينة

مصادر علوم اخوان الصفا

وقد ذكر اخوان الصفا في رسالتهم الثانية أن علومهم مأخوذة من أربعة كتب أحدها الكتب المصنفة على السنة الحكيمة، والفلاسفة من الرياضيات والطبيعات الثاني الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء مثل التوراة والإنجيل والفرقون وغيرها

من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة وما فيها من الأسرار الخفية
والثالث: الكتب الطبيعية وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب
الأفلاك وأقسام 'ببروج' وحركات الكواكب ومقادير أجرامها وتصارييف الزمان واستحالة
الأركان وفتون الكائنات من الممادن والحيوان والنبات وأصناف المصنوعات على أيدي
البشر ، كل هذه صور وكنيات وآلات على معاني لطيفة وأسرار دقيقة يرى الناس
ظواهرها ولا يعرفون معاني بواطنها من لطيف صفة الباري جل ثناؤه

والرابع الكتب الإلهية التي لا يمسه إلا المطهرون الملائكة التي هي بأيدي سفرة
كرام بررة وهي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصارييفها للأجسام
وتحريكها لها وتديرها إياها وتحكمها عليها وإظهار أفعالها بها ومنها ، حالاً بعد حال في ممر
الزمان وأوقات القرائات والأدوار وانحطاط بعضها تارة الى قعر الأجسام وارتفاع بعضها
تارة من ظلمات الجحمان وانبعاثها من نور الغفلة والنسيان وحشرها الى الحساب والميزان
وجوازها على الصراط ووصولها الى الجنات أو حبسها في دركات الهلالية والنيران
أو مكثها في البرزخ أو وقفها على الاعراف

آراؤهم في الصداقة

وينبغي لأخوان الصفا اذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقاً أن يعتبر أحواله ويتعرف
أخباره ويجرب أخلاقه ويسأله عن مذهبه واعتقاده ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء
المودة وحقيقة الأخوة أم لا

واعلم بأن شر الطوائف كلها من لا يؤمن بيوم الحساب وشر الأخلاق كبر ابليس
وحرص آدم وحسد قابيل وهي أمهات المماصى واعلم بأن الناس مطبوعون على أخلاقهم
بحسب اختلاف تركيب أجسادهم

واعلم بأن من الناس من هو مطبوع على خلق واحد أو عدة من أخلاق محدودة
بمذوبة .

فينبئ لك اذا أردت أن تتخذ صديقاً أو أخاً أن تنتقده كما تنتقد الدراهم والدنانير والأرضين الطيبة التربة للزرع والعرس وكما ينتقد أبناء الدنيا أمر التزويج وشراء الممالك والأمتعة التي يشترونها

وأعلم بأن من الناس من يتشكل بشكل الصديق ويتدلّس عليك بشبه الموافق ويظهر لك المحبة ، وخلافها في صدره وضميره

وأعلم بأن الانسان كثير اللون قليل الثبات على حال واحد وذلك أنه قل من الناس من تحدث له حال من أحوال الدنيا أو أمر من أمورها إلا ويحدث له خلق جديد وسجية أخرى وتتغير خلقه مع اخوانه ويتلون مع أصدقائه إلا اخوان الصفا الذين ليست صداقتهم خارجة من ذاتهم إنما هي قرابة رحم ، ورحمهم ما من يعيش بعضهم ببعض ويرث بعضهم بعضاً وذلك أنهم يرون ويعتقدون أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة فكيفما تغيرت حال الأجساد بحقيقتها فالنفس لا تتغير ولا تتبدل

وخصلة أخرى أن أحدهم اذا أحسن الى أخيه إحساناً فلا يمن عليه به لأنه يرى ويعتقد بأن احسانه الى نفسه كان ، وان أساء اليه أخوه لم يستوحش منه لأنه يرى بأن ذلك كان منه اليه فمن اعتقد في أخيه مثل هذا واعتقد أخوه فيه مثل ذلك فقد أمن كل واحد من أخيه غائلته أن يتغير عليه في يوم من الأيام بسبب من الأسباب أو بوجه من الوجوه

وأعلم أن في الناموس أقوالاً ينشبهون بأهل العلم ويدلسون بأهل الدين ، لا الفلسفة يعرفونها ، ولا الشريعة يحققونها ويدعون مع هذا معرفة حقائق الأشياء ويتعاطون النظر في خفيات الأمور الغامضة البعيدة وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء اليهم ولا يميزون الأمور الجلية ولا يتفكرون في الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة في العقول ، ثم ينظرون في الظفرة والقلقة والجزء الذي لا يتجزأ ، فأحذرهم يا أخي قاتهم الدجالون .

فاذا كان الأمر كما وصفت فينبئ لك أيها الأخ أن لا تشغل باصلاح المشايخ

الهرمة الذين اعتقدوا من الصبي آراء قاسدة وعادات ردية واخلاقاً وحشية فانهم يتعبونك ثم لا ينصلحون ، ولكن عليك بالشباب السالى الصدور ، وأعلم بأن الله ما بعث نبياً إلا وهو شاب ولا أعطى لعبد حكمة إلا وهو شاب ، كما ذكرهم ومدحهم فقال (أنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى) وكما قال (انا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم) وقال أيضاً (وقال موسى لفتهاه) واعلم بأن كل نبى بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه

مراتب اخوان الصفا النفسية

وأعلم أن قوة نفوس اخوان الصفا على أربعة مراتب

الأولى — صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول ومرعة التصور وهى مرتبة أرباب ذوى الصناعات فى مدينتها التى ذكرت فى الرسالة الثانية وهى القوة العاقلة المبهزة لمعانى المحسوسات الواردة على القوة الناطقة بعد خمسة عشر سنة من مولد الجسد

الثانية — هى مرتبة الرؤساء ذوى السياسات وهى مراعاة الاخوان وسمحاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة وهى القوة الحكيمة الواردة على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد وهم الذين نسميهم الأخيار والفضلاء

الثالثة — فوق هذه وهى مرتبة الملوك ذوى السلطان والأمر والنهى والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المماند المخالف لهذا الأمر بالرفق واللطاف والمداواة فى اصلاحه وهى القوة الناموسية الواردة بعد مولد الجسد بأربعين سنة وهم الذين نسميهم اخواننا الفضلاء الكرام

الرابعة — فوق هذه وهى التى ندعو اخواننا كلهم فى أى مرتبة كانت وهى التسليم وقبول التأيد ومشاهدة الحق عياناً وهى قوة الملكية الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد وهى الممهدة للمعاد والمقارقة للهوى وعليها تنزل قوة المعراج وبها تصعد الى ملكوت السماء فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنشور والحشر والحساب والميزان والجواز على الصراط والنجاة من النيران ومجاورة الرحمن واليها أشار فيثاغورس فى

الرسالة الذهبية في آخرها «أنتك اذا فعلت ما أوصيك ، عند مفارقة الجسد تبقى في الهواء
غير عائد الى الانسية ولا قابل للموت »

وأعلم بأن المطلوب من المدعوين الى هذا الأمر أربعة أحوال :
أولها — الاقرار بحقيقة هذا الأمر

ثانيها — التصور لهذا الأمر بضروب الأمثال بالوضوح والبيان
ثالثها — التصديق له بالضمير والاعتقاد

رابعها — التحقيق له بالاجتهاد في الأعمال المشاكلة لهذا الأمر



﴿ إيضاح لفلسفة اخوان الصفا ﴾

الفلسفة الأخلاقية في نظر اخوان الصفا

وقد اعتمدنا في تلخيصها على الرسالتين الرابعة والتاسعة من الجزء الاول والثانية من الجزء الثانى والسادسة من الجزء الثالث

تكلم اخوان الصفا في الرسالة الرابعة من الرياضيات في علم الموسيقى وأثره في تهذيب النفس واصلاح الاخلاق ، وقد صرحوا بان ليس غرضهم في هذه الرسالة تعليم الفناء وصنعة الملاهي بل غرضهم معرفة النسب وكيفية التأليف اللذين بهما وبمعرفتهما يكون الحذق في الصنائع كلها ، وان من الاصوات والالخان والنفثات ما له في النفوس تأثيرات كتأثيرات صناعات الصناعات في الهويلات الموضوعات في صناعاتهم ، فن تلك النفثات والاصوات ما يحرك النفوس نحو الاعمال الشاقة وينشطها ويقوى عزمانها وهى الالخان المشجعة التى تستعمل في الحروب ولا سيما اذا غنى معها بأبيات موزونة ، ومن الايات الموزونة أيضا ما يشير الاحقاد السكينة ويحرك النفوس الساكنة فن اجل هذا كانت الالخان والموسيقى تستعمل عند كل الامم في الحزن والسرور وتارة في بيوت العبادة والاسواق وعند الراحة والتعب ، ويستعملها الرجال والنساء والعلماء ، ويستعملها الجمالون للهداء في الاسفار ، والعياد عند حيد الدراج والقطا

وان الاصوات نوعان : حيوانية ، وغير حيوانية . كصوت الحجر والحديد والرعد والطبل والمزامير ، والاصوات الحادة والفليضة متضادة ولكن اذا كانت على نسبة تأليفية أتملفت وامتزجت وصارت لحناً موزوناً واستلفتها السامع ، وان الحكماء قد صنعوا آلات وأدوات كثيرة لنفثات الموسيقى ، واعلم بأنه ان لم يكن لحركات أشخاص الافلاك أصوات ولا نفثات لم يكن لأهلها فائدة في القوة السامعة ، ويوجد في طباع الصبيان استيقاق الى أحوال الآباء والأمهات، وفي طباع التلامذة والمتعلمين استيقاق الى أحوال الاساتذة والمعلمين، وفي طباع العامة استيقاق الى أحوال البلوغ ، وفي طباع العقلاء استيقاق الى أحوال الملائكة وتشبه بهم كما ذكر في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بحسب طاقة الانسانية ، ويقال ان فيثاغورس الحكيم سمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نفثات حركات الافلاك والكواكب فاستخرج بمجودة فكره أصول الموسيقى ونفثات الالخان

ثم اعلم ان غرض الانبياء في وضعهم الشرائع هو صلاح الدين والدنيا وغرضهم الاقصى نجاة النفوس من محن الدنيا وسنارها

واعلم بأن تأثيرات نفحات الموسيقى في نفوس المستمعين مختلفة الانواع ولذة النفوس منها
وسرورها بها تكون بحسب مراتبها في المعارف وبحسب معشوقاتها المألوفة من المحاسن
واعلم ان اخلاق الناس وطبائعهم تختلف من أربع جهات
الاولى : من جهة اخلاط أجسادهم ومزاج اخلاطها
الثانية : من جهة ترب بلدانهم واختلاف أهويتها
الثالثة : من جهة نشوئهم على ديانات آبائهم ومعلميهم وأساتذتهم ومن يربهم ويؤدبهم
الرابعة : من جهة موجبات أحكام النجوم في أصول مواليدهم ومساقط نطفهم
واعلم ان مراتب النفوس ثلاثة أنواع : فمنها مرتبة الانفس الانسانية ، ومنها ما هي
فوقها ، ومنها ما هي دونها

فالتى هي دونها سبع مراتب ، والتي فوقها سبع أيضاً وجمعتها خمس عشرة مرتبة ، والمعلوم
من هذه المراتب خمس منها اثنتان فوق رتبة الانسانية وهي رتبة الملكية والقدسية ،
ورتبة الملكية هي رتبة الحكمة ، ورتبة القدسية هي رتبة النبوة الناموسية ، واثنتان
دونها وهي مرتبة النفس النباتية والحيوانية

وان من الاخلاق والقوى ما هو منسوب الى النفس النباتية الشهوانية ، وما هو منسوب
الى النفس الحيوانية الفضيبية ، ومنها ما هو منسوب الى النفس الانسانية الناطقية ، ومنها ما
هو منسوب الى النفس العاقلة الحكيمة ، ومنها ما هو منسوب الى النفس الناموسية الملكية.
ثم تدرج اخوان الصفاء من هذه الفصول الى نظرية كون العالم انسان كبير ، وكون
الانسان عالم صغير ، وهي النظرية التي قال بها بعض فلاسفة اليونان وأشار اليها ابن سينا
في قوله ان الانسان انطوى فيه العالم الاكبر واتخذها « سبنسر » أساساً لبحثه في علم
الاجتماع ، فتالوا في بيان معرفة قول الحكماء ، ان العالم انسان كبير ، انهم يعنون بالعالم
السموات والارضين وما بينهما من الخلائق أجمعين وانهم يرونه جسماً واحداً بجميع
أفلاكه واطباق سمواته وأركان أمهاته ومولداتها ، ويرون أيضاً ان له نفساً واحدة سارية
قواها في جميع أجزاء جسمها كسريان نفس الانسان الواحد في جميع أجزاء جسده

وقد حاول اخوان الصفاء في الرسالة الثانية من الجزء الثاني الموسومة « بالسما والعالم
في تهذيب النفس واصلاح الاخلاق » أن يذكروا صورة العالم ويصفوا كيفية تركيب جسمه
كما وصف في كتاب التشریح ترتيب جسد الانسان ، ثم وصفوا في رسالة أخرى ماهية
نفس العالم وكيفية سريان قواها في الاجسام التي في العالم من أعلا الفلك المحيط الى

منتهى مركز الأرض، ثم يبنون فنون حركاتها واطهار أفعالها في أجسام العالم بعضها في بعض وقد أتوا في ذلك بتمثيل بين حركات الافلاك حول الأرض كاختلاف دور الطائفين حول البيت الحرام (ص ٢٦ جزء ٢ من رسائل اخوان الصفا)

وشرحوا معنى القيامة بأنه اذا فارقت النفس الجسد قامت قيامتها ، قال محمد (ص) « من مات فقد قامت قيامته » انما أراد قيام النفس لا الجسد ، لان الجسد لا يقوم عند الموت بل يقع وقوعاً لا يقوم بعده

وقالوا ان النفس اذا فارقت هذا الهيكل فليس يبقى معها ولا يصحبها من آثار هذا الجسد الا ما استفادت من المعارف الربانية والاخلاق الجميلة ، فاذا رأت تلك الصورة فرحت بها وذلك ثوابها ونعيمها

وجعلوا الرسالة السادسة من الجزء الثالث مقصورة على البحث في ماهية العشق وتبعية النفوس والمرضى الالهى ، وكثير من الحكماء وصفوا أعراض هذا المرض مما يمرض للعشاق من سهر الليل ومحول الجسم وغور العيون وتواز النبض والانتفاش الصعداء ، وقالوا انه جنون الهى ، والاطباء يسمونه (مالىخوليا) وقال بعضهم « العشق هو شدة الشوق الى الاتحاد » ولهذا أى حال يكون عليها العاشق يتمنى حالاً أخرى أقرب منها ولهذا قال الشاعر :

أعانتها والنفس بعد مشوقة اليها وهل بعد العلق تدانى
وألثم فها كى تروى صبا بى فيزداد ما ألقى من الهيان
كأن فزادى ليس يشفى غليله سوى أن ترى الزوجين يمتزجان

ان كثيراً من الناس يظنون ان العشق لا يكون الا للاشياء الحسنة حسب ، وليس الامر كما ظنوا فقد قيل « يارب مستحسن ما ليس بالحسن » ولكن العلة في ذلك هي الاتفاقات التى بين الملتقى والمعتشوق وهى كثيرة ، منها المناسبات بين كل حاسة ومحسوساتها ثم اعلم انه من ابتلى بعشق شخص من الاسخاص ومرت به تلك المحن والاهوال وعرضت له تلك الاحمال ، ثم لم تنتبه نفسه من نوم غفلتها فيتسلى ويفيق أو نسى وابتلى من بعد بعشق ثان لشخص آخر فان نفسه نفس غريقة فى عمائها سكرى فى جهالتها

والفرق بين الخاصة والعامة ، ان العامة اذا رأت مصنوعاً حسناً أو شخصاً مزيّناً
تشوقت نفوسهم الى النظر اليه والقرب منه والتأمل فيه ، وأما الخواص فتتشوق نفوسهم
الى الصانع الحكيم والمبدع العليم والمصور الرحيم »

الى هنا انتهينا مما أردنا تاييده من الاخلاق في فلسفة اخوان الصفاء ، وهي كما يرى
القارىء مزيج من الحكمة والتصوف ، والفلك والرياضة

ولما كانت فلسفة اخوان الصفاء تمثل فترة من تاريخ الفلسفة الاسلامية وكانت مؤلفاتهم
كاملة الشكل لا ينقصها الا الضبط والتعليق وبعض التفسير فها جذا لو أعيد طبعها في
مصر طبعاً جيداً لتكون حلقة جميلة في سلسلة آثار فلاسفة الاسلام .



١٠ — ابن الهيثم

أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم أصله من البصرة ، وانتقل منها الى الديار المصرية وأقام بها الى آخر عمره كما فعل ابن خلدون

وكان من نوابغ أهل عصره في العلوم الرياضية ، واشتغل بالفلسفة فلخص كثيراً من كتب ارسطو وشرحها

وكان كذلك طبيباً ولخص بعض كتب جالينوس ، وكان خبيراً بصناعة الطب علماً ولكنه لم يباشرها عملاً ولم يتدرب على فنون المداواة والجراحة

وروى علم الدين قيسر بن أبي القاسم بن عبد الغنى بن مسافر الحنفى المهندس ان ابن الهيثم كان موظفاً بالبصرة وكانت وظيفته تعوقه عن النظر في الحكمة والاشتغال بالفلسفة ، فأراد أن يتجرد عن الشواغل التى تمنعه من النظر فى الفلسفة فظاهر بالجنون واستمر على ذلك مدة فصرفته الحكومة من المنصب الذى كان فى يده

وكان ابن الهيثم من مواليد نصف المائة الرابعة فانه ولد فى سنة ٣٥٤ هـ وتوفى فى سنة ٤٣٠ هـ

وبعد أن خرج من منصبه فى البصرة سافر الى مصر ، وهى ما زالت ملجأ كل عالم وأديب من قديم الزمان الى وقتنا هذا ، فأقام بالقاهرة فى الجامع الأزهر ، وكان يعيش من نسخ « اقليدس » و « المجسطى » ويبيعها وبقى كذلك الى آخر عمره

ولما كان فى مصر بلغ الحاكم بأمر الله وهو سلطانها اذ ذاك خبر ابن الهيثم ، وكان الحاكم بأمر الله الفاطمى العلوى الذى وصفه بعض المؤرخين بالجنون وكفره البعض الآخر وحار الجميع فى كيفية اختفائه قبل موته ، عيى الى الحكمة ، فلما سمع بابن الهيثم وما هو عليه من الخلق والبراعة والاتقان فى الفلسفة والرياضة والهندسة تأقت نفسه الى رؤيته

ومما زاد شوق الحاكم الى ابن الهيثم انه سمع قتلًا عن ذلك المهندس البصرى انه قال قبل أن يقدم الى الديار المصرية « لو كنت بمصر لعملت فى نيلها عملاً يحصل به النفع فى كل حالة من حالاته من زيادة وقص ، فقد بلغت انى ينحدر من موضع عال هو فى طرف الاقليم المصرى »

وهنا يعطى جمال الدين أبو الحسن بن القفطى فى كتابه (تراجم الحكماء) ويؤيده ابن أبى أصيبعة سبب تظاهر ابن الهيثم بالجنون فى البصرة وسعيه فى التخلّى عن وظيفته فى وطنه ، وان ذلك لم يكن لأجل الاقطاع للفلسفة حسب ، لأن الحاكم بأمر الله لما نقلت اليه عبارة الهيثم الخاصة بمشروع هندسة الرى فى الأراضى المصرية ، ازداد شوقاً الى رؤية « ويلكوكس » ذاك الزمان وسير اليه سرّاً جملة من المال قبل أن تخلق المصارف ، ورغبه فى الحضور

فسار ابن الهيثم الى مصر بعد أن مهد لرحلته السبيل بادعاء الجنون ، فلما بلغ مصر خرج الحاكم بأمر الله للقائه والتعبا بقرية على باب القاهرة اسمها الخندق وموضعها الآن الضاحية المعروفة باسم (كوبرى القبة) وأمر الحاكم بانزاله واكرامه واحترامه فأقام ابن الهيثم فى تلك الضيافة الملكية ريثما استراح من وعناء السفر ثم طالبه الحاكم بانجاز ما وعده من أمر النيل

ولم يكن ابن الهيثم يقصد سوى صنع خزان فى موضع (خزان اسوان) قبل أن يفكر فيه المهندسون المصريون والتربويون لاسيما الانجليز منهم عشرة قرون . فسافر ابن الهيثم ومعه جماعة من أهل فن العمارة ليستعين بهم على هندسته التى خطرت له ولما سار الى الاقليم بطوله ورأى آثار من تقدم من ساكنيه من الأمم الخالية وهى على غاية من احكام الصنعة وجودة الهندسة وما اشتملت عليه من أشكال سماوية ومثل هندسية وتصوير معجز تحقق أن الذى كان يقصده ليس بممكن فان من تقدمه فى العصور الخالية لم يعزب عن عقولهم علم ما علمه ولو أمكن لفعلوه فانكسرت همته ووقف خاطره ووصل الى الموضع المعروف بالجنادل قبل مدينة (اسوان) وهو موضع

مرتفع ينحدر منه ماء النيل فعائنه وياشره واختبره من جانيه فوجد أمره لا يسير على موافقة مراده وتحقق الخطأ والغلبة عما وعد به وعاد خجلاً ومنخدلاً ، واعتذر للحاكم بأمر الله قبل الحاكم عنده وولاه ديواناً قولاًه رهبة لا رغبة

وعندنا أن ابن الهيثم لم يشعر بالحيرة بسبب ما رآه من آثار المصريين القدماء ، فإن جمال تلك الآثار وجلالها واتقان صنعها لا دخل له في مشروع هندسى ولا نظن ان خبر تلك الآثار ووصفها كان يخفى على ابن الهيثم في وطنه ، ولكن السبب الحقيقى الذى قعد بهمة ابن الهيثم عن الشروع فى هذا العمل الجليل هو ما عاينه بنفسه من صعوبة مباشرته وكثرة فقائه وعدد ما يُبغى له من الأيدي العاملة والآلات المعدنية الضرورية للحفر والبناء فى بحرى النهر وما يقتضيه ذلك من تحطيم الصخر فى الموضع المعروف بالجنادل

ولا بد ان ابن الهيثم قدر بالمعاينة ما يحتاجه هذا العمل فأججم عنه لما ظنه يحتاج إليه من النفقات الباهظة وأهل الفنون الماهرين ، وكانت مصر فى ذلك العهد فقيرة فى المال والرجال فسلك ابن الهيثم مسلك الرجل الحكيم وامتنع عن العمل فى أوله وهذا أفضل مما لو أنه شرع فيه ثم توقف فى وسطه ، فكان يجلب على البلاد غرماً وهى تنتظر منه غمماً فلما عاد وتولى الديوان المصرى تحقق له الغلط فى تلك الولاية لأن الحاكم كان كثير الاستحالة مريقاً للدماء بغير سبب أو بأضعف سبب من خيال يتخيله ، فأجال ابن الهيثم فكره فى أمر يتخلص به فلم يجد طريقاً إلى ذلك إلا الذى لجأ إليه وهو فى البصرة عندما أراد التزوج إلى مصر ، فتظاهر بالجنون وشاع خبره فعين له الحاكم قياً وحجز على أمواله لمصلحته وجعل يرسمه من يخدمه وقيده وتركه فى موضع من منزله

وما زال ابن الهيثم على ذلك إلى أن تحقق وفاة الحاكم فأظهر العقل وعاد إلى ما كان عليه وخرج من داره واستوطن قبة على باب الأزهر وأعيد إليه ماله واشتغل بالتأليف والنسخ . وكان يبيع فى كل سنة ثلاثة كتب من نسخته وهى « اقليدس »

و « المتوسطات » و « المجسطى » بمائة وخمسين ديناراً مصرية . وكان ثمن تلك الكتب محددًا لا يقل فيه مواكبة ولا معاودة قول ، فيجعلها مؤونة حياته طول سنته وكان ابن الهيثم من أرباب المذكرات الشخصية يدون فيها أخباره بقلمه سنة فسنة وشهراً فشهرًا ، قال في مذكراته المدونة في آخر سنة ٤١٧ هـ وهو في الثالثة والستين من عمره :

« اننى لم أزل منذ عهد الصبي مريبًا في اعتقادات هذا الناس المختلفة ، وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأى فكنت متشككًا في جميعه موقفًا بأن الحق واحد وان الاختلاف فيه انما هو من جهة السلوك اليه ، فلما كملت لإدراك الأمور العقلية انقطعت الى طلب معدن الحق ووجهت رغبتى وحرصى الى ادراك ما به تنكشف تمويهاات الظنون وتنقش غيايات التشكك المفتون وبعثت عزيمتى الى تحصيل الرأى المقرب الى الله جل ثناؤه المؤدى الى رضا الهادى لطاعته وتقواه ، فكنت كما قال « جالينوس » فى السابعة من كتابه « فى حيلة البرء » يخاطب تلميذه « لست أعلم كيف تمهيا لى منذ صباى إن شئت قلت باتفاق عجيب ، وان شئت قلت بالهام من الله ، وان شئت قلت من جنون أو كيف شئت أن تنسب ذلك ، انى ازدريت العوام واستخففت بهم ولم ألقت اليهم واشتهيت ايثار الحق وطلب العلم واستقر عندى أنه ليس ينال الناس من الدنيا شيئًا أجود ولا أشد قربة الى الله من هذين الأمرين » اهـ كلام جالينوس

قال ابن الهيثم « فحضت لذلك فى ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات فلم أحظ من شيء منها بظائل ولا عرفت منه للحق منهجًا ولا الى الرأى البقى مسلكًا جددًا ، فرأيت اننى لا أصل الى الحق الا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية فلم أجد ذلك الا فيما قرره ارسطاطاليس من علوم المنطق والطبيعات والالهييات التى هى ذات الفلسفة وطبيعتها حين بدأ بتقرير الأمور الكلية والجزئية والعامة والخاصة ، ثم تلاد بتقرير الألفاظ المنطقية وتقسيمها الى

أجناسها الأوائل ثم اتبعه بذكر المعاني التي تتركب مع الألفاظ فيكون منها الكلام المفهوم المعلوم .

« ثم أفرد من ذلك الأخبار التي هي عنصر القياس ومادته قسمها الى أقسامها وذكر فصولها وخواصها التي تميزها بعضها من بعض ويلزم منه صدقها وكذبها ويعرض معه اتفاقها واختلافها وتضادها وتناقضها ، ثم ذكر بعد ذلك القياس ومقدماته وأشكاله وأنواعه ، ثم ذكر النتائج التي هي الواجب والممكن والمتع ، ثم ذكر طبيعة البرهان والصناعات الأربع الجدلية والمرانية والخطائية والشعرية ، ثم أخذ بعد ذلك في شرح الأمور الطبيعية في كتابه « السماع الطبيعي » ثم كتاب « الكون والفساد » ثم كتاب « الآثار العلوية » ثم كتاب « النبات والحجوان » ثم كتاب « السماء والعالم » ثم كتاب « النفس »

« فلما تبينت ذلك أفرغت وسى في طلب علوم الفلاسفة وهي ثلاثة علوم : رياضية ، وطبيعية ، والهيبة ، فتعلقت من هذه الأمور الثلاثة بالأصول والمبادئ التي ملكت بها فروعها ، ثم انى لما رأيت طبيعة الانسان قابلة للفساد ، منيأة الى الفناء والنفاد ، فشرحت ولخصت واختصرت من هذه الأصول الثلاثة ما أحاط فكري بتصوره ووقف تمييزي على تدبره وصنفت من فروعها ما جرى مجرى الابيضاح والافصاح عن غوامض هذه الأمور الثلاثة إلى وقت قولي هذا وهو ذوالحجة سنة ٤١٧ هـ »

بيان مؤلفات ابن الهيثم

- (١) شرح أصول اقليدس
- (٢) الأصول الهندسية والعددية
- (٣) شرح المجسطى وتلخيصه
- (٤) الكتاب الجامع في أصول الحساب
- (٥) علم المناظر
- (٦) تحليل المسائل الهندسية
- (٧) تحليل المسائل العددية بمجهر الجبر والمقابلة مبرهنا
- (٨) تحليل المسائل الهندسية والعددية
- (٩) كتاب في المساحة
- (١٠) حساب المعاملات
- (١١) اجازات الحفور والابنية بجميع الاشكال الهندسية
- (١٢) قطوع المخروطات
- (١٣) الحساب الهندى
- (١٤) استخراج سمت القبلة في جميع المسكونة ، يحداول
- (١٥) مقدمة الامور الهندسية
- (١٦) كتاب في آلة الظل
- (١٧) رسالة في برهان الشكل الذى قدمه « ارخيدس » في قسمة الزاوية ثلاثة اقسام ولم يبرهن عليه
- (١٨) تلخيص مقدمة « فورفوريوس » وكتب ارسطوطاليس الاربعة المنطقية
- (١٩) مختصر للكتاب السابق
- (٢٠) رسالة في صناعة الشعر ممتزجة من اليونانى والعربى
- (٢١) تلخيص كتاب النفس لارسطوطاليس
- (٢٢) مقالة في مشاكلة العالم الجزئى وهو الانسان بالعالم الكلى (راجع ما كتبناه في هذا الموضوع عن اخوان الصفاء)

- (٢٣) مقالة في العالم من جهة مبدأه وطبيعته وكلامه
 (٢٤) كتاب الرد على يحيى النحوى ما نقضه على ارسطوطاليس وغيره من أقوالهم
 في العالم
 (٢٥) رسالة في بيان ما يراه المتكلمون من الله لم يزل غير فاعل ثم فصل
 (٢٦) مقالة في طبيعتي الألم واللذة (فلسفة ابيقور)
 (٢٧) رسالة في طبيعة العقل
 (٢٨) مقالة في أن فاعل هذا الفعل إنما يعلم ذاته من جهة فعله

وهذا آخر ما وجد مكتوباً بخط هذا الفيلسوف :

« ليس خطابي في هذا الكتاب لجميع الناس ، بل خطابي لرجل منهم يوازي ألوف رجال ، بل عشرات ألوف رجال ، إذ كان الحق ليس هو بأن يدركه الكثير من الناس لكن هو بأن يدركه الفهم الفاضل منهم ليعرفوا رتبتي في هذه العلوم ويتحققوا منزلتي من إثبات الحق ، ويعلموا تحققي بفعل ما فرضته هذه العلوم على من ملائمة الأمور الدنياوية وكلية الخير ومجانبة الشر فيها فان ثمره هذه العلوم هو علم الحق والعمل بالعدل في جميع الأمور الدنياوية ، والعدل هو محض الخير الذي يفعله يفوز »
 وكان آخر ما كتبه ابن الهيثم سنة ٤٣٩ هـ أى قبل وفاته بعام واحد .



إيضاح عن ابن الهيثم

يعتبر مؤرخو الفلسفة من الأقربح ابن الهيثم الذي عاش في أوائل القرن الحادى عشر للمسيح من أعظم علماء الرياضيات والطبيعات في القرون الوسطى . ويذكرون أن آثاره مباحثه ودرسه ظاهرة وباقية في النظريات الرياضية وفي تطبيقها العملى .

ولم يشتغل ابن الهيثم بالفلسفة كما ورد في اعترافه البليغ الذى نقلناه الا للبحث عن الحقيقة التى كان ينشدها منذ نعومة أظفاره لأنه اقتنع بأن الفلسفة أساس العلوم وأن مؤلفات أرسطو هي خير مرشد في تلك السبيل . ويحاول محمد بن الحسن أن يقنعنا أنه لم يسلك تلك الطريق « الخدمة الانسانية وتزيتها لنفسه عن التشبه بالعوام الاغبياء » (ص ٩٧ ج ٢ عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة) وهو في وقف حياته على المباحث الفلسفية لخير الانسانية يشبه اثنين من أجداد أسلافه ابن رشد في الاندلس وأوجست كومت في فرنسا الحديثة (راجع كتاب بوير في تاريخ الفلسفة العربية)

ومما يؤسف له أنه لم يبق لنا شيء من كتبه ورسائله التى أحصينا بعضها ولكنه فاق ببحثه في علم المراثيات ، الرياضى الاوربى فيتلو الذى عاش في القرن الثالث عشر أى بعد ابن الهيثم بقرنين وقد كانت طريقة تفكير ابن الهيثم رياضية مثل ديكارت وسبينوزا . ومما ظهر فيه نبوغه نظرياته في علم النفس وفي احراك الحس عامة ، والابصار خاصة . وتبحر في درس الاحساس والمقابلة بين الاحساسات المختلفة وطرق التعرف على الاحساس وتميز بعضه عن بعض . على أن ابن الهيثم الذى قضى حياته أشبه شيء بدرويش متصوف يطرق باب الحكمة وينتظر أن يؤذن له فيدخل حظيرتها ويتعرف حقيقتها ، لم يكن من شأنه أن ينجح في حياته المادية ولم يوفق للوصول الى غايته في وطنه (البصرة) بعد أن أوجد ببحثه ودرسه مدرسة ذات مبادئ خاصة في الرياضة والفلك .

على أن فلسفته الارسطوطاليسية لم تلق ما كان خليقاً بها من النجاح ولا يحفظ التاريخ لنا سوى اسم تلميذ واحد لابن الهيثم هو الامير أبو الوفا مباشر فانتك القائد المسمى فقد ألف في أواسط القرن الحادى عشر كتاباً في الحكمة والتاريخ الفلسفى والأدب . وكله مجموع من آثار غيره وليس فيه أثر للابتكار .

وقد وجد ابن الهيثم من قال بكفره بعد موته فاحرقوا بعض كتبه في بغداد في أوائل القرن الثالث عشر .

١١ — محي الدين بن العربي

كلمة عامة في التصوف

نشأ علم التصوف ونضج في العصر العباسي الثالث وهو من العلوم الشرعية الحادثة وأصله العكوف على العبادة والاقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيها من لذة ومال وجاه والافتراء عن الخلق في الخلوة للعبادة واختلاف علماء الاسلام في أصل كلمة التصوف أو الصوفية فقال جماعة باشتقاقها من الصفاء أو الصفة وقال آخرون غير ذلك ويرى ابن خلدون أن اشتقاقها من الصوف أقرب الى الصواب لاختصاص أصحابه بلبس الصوف ونحن نخطئه في هذا التعليل ونعتقد أنها مشتقة من كلمة ثيوصوفيا اليونانية ومعناها الحكمة الالهية والصوفي هو الحكيم الذي يطلب الحكمة الالهية ويسعى لها والوصول الى الحقيقة الالهية هو غاية الصوفي أو المتصوف . وذلك لأن الصوفية كانوا يبحثون في ما يقولونه أو يكتبونه بحثاً فلسفياً في سبيل الحقيقة العليا . ومما يؤيد هذا الرأي أن الصوفية لم يظهرُوا بعلمهم هذا ولا عرفوا بهذه الصفة إلا بعد ترجمة كتب اليونان الى العربية ودخول لفظ الفلسفة فيها .

الطريقة الصوفية ومراتبها ودرجاتها

ومدار الطريقة الصوفية أو خطتهم العملية في السعي وراء الحقيقة الوصول اليها بحاسبة النفس على الأفعال والتروك وآداب خاصة بهم واصطلاحات في الفاظ تدور بينهم يدلون بها على ما يريدونه من أساليب المجاهدة وبحاسبة النفس عليها والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها وكيفية الترقى من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم .

والمتصوفين اصطلاحات خاصة بمراتبهم بعضها معلوم وذائع على الألسنة وفي مجالسهم وبعضها يعد من الأسرار المكتومة وقد أقاض كثيرون من المؤلفين في ذكر تلك المراتب بحيث يحسب التاريء أن للقوم نظاما باطنيا خفيا في الظاهر، قوى الأثر في الحقيقة فمنهم الأوتاد، والابدال، والأقطاب، وأعظمهم القطب الغوث وهذه المراتب يتولاها البعض طول حياته والبعض مددا محدودة وقد يترك صاحب إحدى تلك المراتب ميراثه لواحد أو أكثر من مريديه أو غيرهم ولذلك أخبار مشهورة عند القوم،

وفي كل زمان ينفرد القطب الغوث بهذا المنصب ولذا يسعى أيضا صاحب الوقت ومن هؤلاء الأقطاب الغوثية كثيرون من الأولياء ذوى المقامات والأضرحة المشهورة، ويقال في أعمال هؤلاء الصالحين أنهم أرباب وظائف أهمها الاشراف على النظم الكونية، والاشتراك في تدبير الأمور العامة والخاصة بطرق معلومة للقوم ولا يعرفها إلا ذووها

وقد صرح كثيرون من المؤلفين بهذه الأمور، وأشار البعض اليها تلميحاً، فتكلم السهروردي في أنواع الصوفية وفي ذكر (الملامتى) وشرح حاله وهو الذى يكون في ظاهر حياته ما يدعو الى الملامة، وتكلم في رتبة المشيخة وانها أعلا الرتب في طريق الصوفية بل هى نيابة النبوة فى الدعاة الى الله، والسرفى وصول السالك الى رتبة المشيخة أنه مأمور بسياسة النفس كما يشاء الشيخ وهذا السر هو فى الآية الشريفة « لو انظمت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم »

ويكون فى الشيخ حينئذ معنى التخلق باخلاق الله تعالى، ويصير المرید جزءاً من الشيخ، كما أن الولد جزء من الوالد، بولادة معنوية وإلى هذا المعنى الدقيق العجيب أشار سيدنا يسوع المسيح بقوله « لا يدخل ملكوت السماء من لم يولد مرتين » ولهذا يقولون كان الشيخ محيى الدين بن العربى على قدم السيد المسيح، كما كان غيره على قدم سيدنا موسى (ص) وبمثل هذه الولادة يستحق السالك ميراث الأنبياء، وهذا تفسير قولهم « أن العلماء ورثة الأنبياء » .

أما السالكون فيقسمون الى أربعة أقسام وهم :

- ١ - السالك المجرد
- ٢ - المجنوب المجرد
- ٣ - السالك المتدارك بالجدبة
- ٤ - المجنوب المتدارك بالسلوك

أما الأول فلا يؤهل للمشيخة ولا يلتمها ، والثاني لا يؤهل للمشيخة ، وأما الثالث فيؤهل للمشيخة ، ويكون له اتباع تنقل منه اليهم علوم ، والرابع هو صاحب المقام الأكمل في المشيخة

تعريف الصوفية وأصل تسميتها

التصوف اسم لثلاث معان :

- ١ - الذي لا يطفى نور معرفته نور ورعه
- ٢ - ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة
- ٣ - ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محرم الله

قال الجنيد « ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحبات » ويقصد بذلك المجاهدة والمكافحة اللتين يعقبهما الوصول الى الدوق

قلنا أن العلماء اختلفوا في أصل التصوف ومعناه ، وذكر الشيخ نهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد عبدالله السهروردي في كتاب « عوارف المعارف » في نسخة كانت ملكا للمرحوم الشيخ محمد محمود الشنقيطي بن التلاميذ التركزي ، وهي مما وقفه سنة ١٢٩٤ هـ وفقاً مؤيداً على عصبه بعده بخطه ، ووصلت اليها استعارة ، في ذكر منشأ علوم الصوفية :

« أن رسول الله (ص) قال « إنما مثلي ومثل ما بعثنى الله به ، كمثل رجل أتى قوما فقال يا قوم إني رأيت الجيش بعيني وإني أنا النذير العريان ، قالنجا النجا ! فأطاعه طائفة من قومه فادخلوا فأنطلقوا على مهلم فنجوا ، وكذبت طائفة منهم

فأصبحوا مكانهم فصيحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم ، فذلك مثل من أطاعني فاتبع ما جئت به ، ومثل من عصاني وكذب بما جئت به من الحق »

ويريد هؤلاء العلماء من هذه الفرقة أن الدين أطاعوا الرسول (ص) صفت قلوبهم فصاروا « صوفية » (من الصفاء) وانهم بالتقوى زكت قلوبهم ، وبالزهد صفت قلوبهم ويقول الامام السهروردي أن الصوفي هو المتقرب ، وإن لم يرد في القرآن ، وإن هذا الاسم يطلق على أهل القرب الذين يترقبون بزي الصوفية ، ومشايخ الصوفية كلهم كانوا في طريق المقربين ، وعلومهم علوم أحوال المقربين ، ومن تطلع الى مقام المقربين من جملة الابرار فهو متصوف ما لم يتحقق بحالهم ، فإذا تحقق بحالهم صار صوفيا ، ومن عداها (المتصوف والصوفي) ممن تميز بزي ونسب اليهم ، فهو متشبه بهم

أما الشيخ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري وهو من أئمة هذه الطائفة ومن خير من كتبوا في علومها وآدابها فقد قال في باب التصوف في صفحة ١٦٤ من كتابه الشهير باسم « الرسالة القشيرية » « فقد رُذِّ منشأ الصوفية الى حديث عن أبي حنيفة أنه قال « خرج علينا رسول الله (ص) متغير اللون فقال « ذهب صفو الدنيا وبقي الكدر ، فاموت اليوم تحفة لكل مسلم » ويقول الأستاذ القشيري هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة ، وليس يشهد لهذا الاسم قياس ولا اشتقاق

ونفي نسبة هذا الاسم الى لبس الصوف ، لأن القوم لم يختصوا بلبسه ، ونفي نسبتهم الى صفة مسجد رسول الله (ص) بالمدينة ، ونفي نسبتهم أيضا الى الصفاء لأن اشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد ، وكذلك نفي نسبتهم الى الصف الأول ، ولم يهتد الشيخ القشيري الى صحة النسبة ، وعندنا ولو كره المكابرون ، أنها من كلمة « ثيوصوفيا » اليونانية كما تقدم ، ومنها الحكمة الربانية ، فالصوفي هو الحكيم في سبيل الله

أما تعريف التصوف ومعناه ، فقد عبر كل منهم بما وقع له في أثناء سلوكه وقال رؤيتم ابن احمد البغدادي أن التصوف مبني على ثلاث خصال

(١) التمسك بالفقر والافتقار (٢) التحقق بالبذل والايثار (٣) ترك التعرض والاختيار

وقد أجمع العلماء الصوفية في تعريف الصوفي على « أنه رجل أحب الله فأثره وكرمه الدنيا فزهد فيها »

بعض اصطلاحات الصوفية المنفق عليها

ان للصوفية الفاظاً يستعملونها ، افردوا بها عن سواهم ، وتواطؤا عليها لأغراض لهم وهذا من قبيل اللغات الرمزية الشائعة بين الطوائف في الشرق والغرب ، وألف فيها علماء أوروبا كتباً ومعاجم باسم روح « الارجو » أو الملاحن وأهمها كتاب العالم الايطالى (نيتشوفورو) ومن هذه الألفاظ :

(الوقت) ومعناه وقتك الذى أنت فيه كوقت الدنيا ، ووقت السرور ، ومن أقوالهم « الاشتغال بفوات وقت ماضٍ تضييع وقت ثانٍ » وقولهم أيضاً « صاحب الوقت » يقصدون « القطب القوث » ومن ذلك :

(المقام) وهو موضع الإقامة بضرب تطلب ، ومقاساة تكلف

(الحال) معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب

(القبض والبسط) وهما حالتان بعد ترقى العبد عن حالتي الخوف والرجاء

(الهية والأنس) وهما فوق القبض والبسط ، كما أن القبض والبسط فوق

الخوف والرجاء

(التواجد والوجد والوجود) ومعناها فى حكاية معروفة بين أبى محمد الجريرى

والجنيد

(الجمع والفرق) قال فيهما أبو على الدقاق « الفرق ما نسب اليك والجمع

ما سلب عنك »

(جمع الجمع) هو الاستهلاك بالكلية وفناء الاحساس وفوقها درجة :

(الفرق الثانى) وهو أن يُرد صاحب هذه المرتبة الى الصحو عند أوقات

اداء الفرائض

(الفناء والبقاء) أولهما سقوط الأوصاف المذمومة ، وثانيهما قيام الأوصاف المحمودة ،

ولها معانٍ أخرى ليس هذا مقام شرحها

(الغيبة والحضور) تكون الغيبة للقلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه ، والحضور معناه أن يكون السالك حاضراً بالحق لأنه اذا غاب عن الخلق حضر بالحق

(الصحو والسكر) الصحو رجوع الى الاحساس بعد الغيبة والسكر غيبة يوارد قوى (الذوق والشرب) وهو ما يجده المتصوف من ثمرات التجلى وتأنج الكشوفات وبواده الواردات ، وأعلى منهما درجة :

(الرى) فيقولون صاحب الذوق متساكر ، وصاحب الشرب سكران ، وصاحب الرى صاح ، ومن قوى حبه ، تسرمد شربه

(المحق والاثبات) المحق رفع أوصاف العادة ، والاثبات إقامة أحكام العبادة (السر والتجلى) ويقصد بهما أن العوام في غطاء السر ، والخواص في دوام التجلى (المحاضرة والمكاشفة بالمشاهدة) وهى ثلاث درجات

(اللوائح والطوامع واللوامع) وهى من صفات أصحاب البدايات الصاعدين فى الترقى بالقلب ، أضعفها الأولى وأقواها الأخيرة

(البواده والمهجوم) البواده ما يفجأ قلب السالك من الغيب على سبيل الوهلة ، والمهجوم ما يرد على القلب بقوة (الوقت) من غير تصنع

(القرب والبعد) أول رتبة فى القرب الاتصاف بالعبادة ، والبعد التدنس بالمخالفة والتجافى عن الطاعة

(الشريعة والحقيقة) الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محسولة (النفس) صاحب الانفاس أرق وأصق من صاحب الأحوال

فيقال عند القوم ، صاحب (الوقت) مبتدى ، وصاحب (الأحوال) فى وسط (الطريق) وصاحب (الانفاس) متهى

(الخواطر) خطاب يرد على الضائر وقد يكون من المالك فهو الهام ، وقد يكون من النفس فهو هاجس ، ويكون من الشيطان فهو وسواس ، ويكون من الله سبحانه وتعالى فيكون خاطر حق

وهذا ما أردنا إيراد من تلك المصطلحات بإيجاز ليم بها القارىء ويقف منها على تلك المعاني

ولم بعد ذلك آداب ، وطرق في الحياة هي أشبه الأشياء بدستور التصوف ، استنبطه العلماء من أخلاق المشايخ والواصلين ، وآدابهم الكاملة ومن تلك الآداب والقواعد ، التوبة والمجاهدة والخلة والتقوى والورع والصمت ، والخوف والرجاء ، والحزن والجوع وترك الشهوة والخشوع والتواضع ، وترك الحسد والبغية ، والقناعة والتحلي بالقناعة والشكر ، والصبر والرضا ، والاستقامة والعبودية ، والصدق والحياء ، والبقاء بباب المراقبة ، والاستسلام للإرادة ولم آداب في العشرة ، وأحكام في السفر والصحبة

ذكر أشهر مشايخ الطريقة الصوفية الأقدمين

(١) أبو اسحق إبراهيم بن آدم بن المنصور من كورة بلخ تعلم اسم الله الأعظم من رجل بالبادية ودخل مكة وكان يعيش من عمل يده بعد أن كان أميراً من أبناء الملوك وتوفي في عام ١٦١ هـ

(٢) ثوبان بن إبراهيم أبو الفيض ذو النون المصري توفي سنة ٢٤٥ هـ وهو مولد كان أبوه نوبياً ، وسبب توبته أنه رأى تيسير الرزق لقبرة عمياء في الصحراء فتاب ولزم الباب

(٣) أبو علي الفضيل بن عياض من ناحية مرو بخراسان توفي سنة ١٨٧ هـ وكان أصله من قطاع الطريق وأحب جارية فارتقى الجدران إليها فسمع تالياً يتلو « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله ؟ » فتاب عن جرائمه وتعلق بعشق أعظم من عشق الجارية

- (٤) أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي توفي سنة ٢٠٠ هـ ولد على غير دين الاسلام ثم أسلم وكان مبدؤه العمل وهو في عرفه طاعة الله وخدمة المسلمين والنصيحة لهم
- (٥) أبو الحسن سري بن المفلس السقطي كان تلميذ الكرخي واخل الجنيذ وأستاذه توفي سنة ٢٥٣ هـ ، وكان يقول بنظرية استاذة في « الطمانينة »
- (٦) أبو نصر بشر بن الحرث الحافي أصله من مرو توفي سنة ٢٢٧ هـ قيل انه بلغ منازل الابرار باتباعه السنة وخدمة الصالحين ونصيحته لآخوانه ومحبة لأتباعه واهل بيته
- (٧) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي توفي سنة ٢٦١ هـ وكان جده مجوسياً ، وهو من أئمة الصوفية وأعلامهم وله مؤلفات جليلة وأتباع كثيرون .
- (٨) أبو القاسم الجنيذ سيد هذه الطائفة وأمامهم أصله من نهاوند ومنشؤه ومولده بالعراق — قال « ان علمنا هذا (التصوف) مقيد بالكتاب والسنة »
- وله كلام صريح بأنه تلقى علمه من الله مباشرة فقد قيل له من أين استفدته فقال : « من جلوسى بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة » وأوماً الى درجة في داره .
- (٩) أبو عثمان الحيري توفي سنة ٢٩٨ هـ كان من الري وأقام بنيسابور
- (١٠) أبو عبد الله أحمد بن يحيى الجلاء ، وهبه أبواه لله عز وجل وكان من اكابر المشايخ وعاقبه الله بنسيان القرآن لأنه رأى انساناً جميلاً فسأل أستاذه ان كان الله يعذبه فقال له أستاذه : أو نظرت ؟ سترى رغبته ! أى نتيجة النظرة والاعتراض ، فكان ما كان .
- (١١) أبو سعيد حسن بن أبي حسن يسار الميساني البصري يرجحون مولده بالمدينة عام ٢١ هـ . وكان أبوه مستوق زيد بن ثابت وأمه خيرة خادمة أم سلامة نشأ بالبصرة وعاش بالمدينة وجاهد وعلم وتولى القضاء بالبصرة وتوفي سنة ١١٠ هـ في التسعين من عمره .
- (١٢) أبو عبد الله الحسين بن منصور الحلاج المكنى بابي المغيث ولد بالطور بالبيضاء سنة ٢٤٤ هـ ونشأ وترى بواسط ورحل الى مكة والهند وتركستان وحوكم مرتين وحكم عليه بالسجن ثم بالصلب فاستشهد في ذي القعدة سنة ٣٠٩ هـ .

بعض فطاحل المتصوفين الذين ألفوا كتباً

- ١ - تاج الدين بن عطاء الله الاسكندري الشاذلي توفى سنة ٧٠٩ هـ وقبره بالقاهرة بسفح جبل المقطم .

مؤلفاته

- (١) الحكم العطائية طبع بمصر مع شروح سنة ١٢٨٤ و سنة ١٣٠٦ هـ
(٢) تاج العروس وقع النفوس في الوصايا طبع مراراً
(٣) لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسى وشيخه أبي الحسن الشاذلي .
في ٦٠٨ صفحات مطبوع في مصر

- ٢ - جمال الدين عبد الرزاق الككشاني توفى سنة ٧٣٠ هـ

مؤلفاته

- (١) اصطلاحات الصوفية طبع كلكتا سنة ١٨٤٥ م
(٢) رسالة في القضاء والقدر طبع سنة ١٨٧٥ م
وقد ترجمت اصطلاحاته الى اللغات الاوروبية وطبعت بها ، وله بالقاهرة ضريح مشهور بشارع « تحت الريح »

- ٣ - عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافعي توفى سنة ٧٦٨ هـ

مؤلفاته

- (١) روض الرياحين ، طبع في مصر سنة ١٣٠١ هـ
(٢) أسنى المفاخر في مناقب الشيخ عبد القادر (خطية في برلين)
(٣) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان وتقلب أحوال الانسان (خطي في مكاتب أوروبا)

- ٤ - قطب الدين عبد الكريم بن ابراهيم بن سبط عيسد القادر الجيلي ، توفى سنة ٨٢٦ هـ

مؤلفاته

- (١) الناموس الاعظم والناموس الاقدم في أربعين مجلداً (خطي في أوروبا ومصر)
(٢) الانسان الكامل في معرفة الاوائل والاواخر (طبع مصر)

٥ - عبد الرحمن البطامى الحنفى الحروفى توفى سنة ٨٥٨ هـ فى (بروسه)

مؤلفاته

(١) الفوائىح المسكية فى الفوائىح المكىة

(٢) الدرر فى الحوادث والسير

(٣) تراجم العلماء

(٤) مناهىج التوسل فى مباحىج التوسل

٦ - ابن أبى بكر الجزولى السلالى ، توفى فى أواخر القرن التاسع

مؤلفاته

(١) دلائل الخىرات وشوارق الأنوار فى ذكر الصلاة على المختار وهو كتاب مشهور يستعمله كثيرون من المسلمين للتعبد بالصلاة على النبى (ص) ويستظهره بعضهم

٧ - محمد بن سليمان الكفهجى ، توفى سنة ٨٧٩ هـ ، وولد ببلاد الروم ، وتعلم فى تبريز والقاهرة

مؤلفاته

(١) التيسير فى علم التفسير

(٢) تفسير آيات متشابهات

٨ - أبو عبد الله محمد بن يوسف الحسنى السنوسى الصوفى ، توفى سنة ٨٩٢ هـ

مؤلفاته

(١) كتاب عقيدة أهل التوحيد، المخرجة من ظلمات الجهل ، وريقة التقليد

(٢) عقيدة أهل التوحيد الصغرى وتسمى « أم البراهين » وقد ترجمت الى الألمانية والفرنسية وطبعت فى (ليزج) سنة ١٨٤٨ م وفى الجزائر سنة ١٨٩٦ م

٩ - شهاب الدين احمد بن زروق البرنوسى البرلسى القاسى ، توفى سنة ٨٩٨ هـ

له كتب عديدة فى التصوف

منشأ التصوف وتطوره

أما منشأ التصوف الاسلامي ففى قراءة القرآن واستمرار تلاوته بصفة عامة، فى مجالس معينة غير مجالس « الذكر برفع الصوت » وقد تحولت مجالس الذكر الى « السماع » وذكر أوائل المتصوفين أمثال ذى النون المصرى والجندى والحلاج، ان « السماع » يحدث « الوجد »

ولكن فرقة « الملامية »، وهم من الصوفية الذين لم حال خاصة بها، أفاض فى وصفها السهروردى فى الجزء الثانى من كتاب « عوارف المعارف » انتقدوا « السماع » وعدوه من الشهوات الروحانية، وانتقده الحلاج، وشبه الذكر بمجوهره ثينة تحجب المعبود عن العابد، ورد أصحاب « السماع » من صوفية بغداد على منتقديهم من « الملامية » وغيرهم بأن السماع لا يقصد لذاته إنما يقصد لاحداث « الوجد » و« قد الاحساس » وقد كانت هذه هى الحالة فى القرن الرابع الهجرى

وفى القرن السابع الهجرى نزل بالعراق والشرق العربى متصوفون من الهنود أقرب الى المشعوذين من الحكماء الالهيين، فانهم أدخلوا على حلقات الصوفية صنوفاً من الخدشات الصناعية فضرب عن ذكرها صفحاً وأطلقوا عليها اسم « بنج اصرار »

ثم دخلت على الذكر طرائق غريبة عنه مثل الرقص، الذى علله متحلوه وبرروه بتمثيل دورة الافلاك، وهو لا يزال شائناً الى يومنا هذا فى تكايا الدراويش « المولوية » ثم أدخلوا عادة « التمزيق » والمقصود بها تمزيق الثياب أثناء الذكر وهذه العادة أقرب الى تقليد الامراء الذين كانوا يسمعون الغناء من القيان فيطربون فيمزقون ملابسهم ثم انحدر الذكر الى أعمال تقرب من الشوذة مثلما يحدث من بعض الفرق من الطرق الصوفية، كالفقاعية بالبصرة، والبيومية بالقاهرة، والعيسوية بمكناس بالمغرب الأقصى، ومن ذلك اكل الحيات والافاعي وشظايا الزجاج واللهب، ووخز البدن بأبر من الحديد المحمى

وقد استنبط الصوفيون من القرآن جميع الرموز والاشارات التي استعمالوها في طرقهم كالضوء والنور والنار والشجرة والشراب والكأس والسلام ودخول المقر بين والهلل والطريق في جبل غريب والسفر والامراء وحديث الغبطة ويوم المزيدي الذي وصفه بالاسهاب الشيخ المحاسبي في كتاب « التوم » والدير والشراب من يد الساق في ضوء الشمع وتلوه عبادة الشمس

ثم أن المسائل التي في الشرع الظاهر هي عين مسائل الصوفية كالعدل والرضا والتوكل والتفويض والتفصيل وقدم المحدثات وتقدم الشواهد والتخلق بأخلاق الله عز وجل والانتقال من التجريد الى التوحيد

ثم اتبعه أهل السنة الى بعض ما ينتقد من أحوال الصوفية كقولهم « ان الخلقة تمنع الرخص والاباحة بعد موت الشهوات ، وتفضيل الفنى على الفقر ، ثم الملامسة فالحلول » فلما ظهر ذو النون المصري وابن أبي الحواري بمبادئهما مثل « المتعة » و « تقديس عين الجمع » و « سبحاتى .. » لم يتردد أهل السنة في اضطهاد المتصوفين ، فحكم على البسطامي والخراز والتستري بالنفى

أما الحلاج وابن عطاء فقد صلبا ومثلهما

وقما يتعلق بالامام الحلاج فنحيل القارىء المحب للاستيفاء الى الكتاب العجيب المتع الذي ألفه باللغة الفرنسية العلامة « لويز ماسنيون » في جزئين كبيرين باسم « تعذيب الحسين بن منصور الحلاج الشهيد الصوفى فى الاسلام الذى نفذ فيه القصاص فى بغداد فى ٢٦ مارس ٩٢٢ م » طبع بباريس سنة ١٩٢٢ م أى بعد استشهاد ذلك الامام بألف سنة

فلما حصل التنبيه الأول بتوقيع العقوبات من أهل السنة على بعض أهل التصوف جاء السراج فى كتاب « اللمع » ونبه المرید والسالک الى ما لا يجوز أن يصرح به كالغناء عن العبودية والبشرية والحلول بالأنوار والشواهد والمستحسنات ، وأيده السلى فى كتاب « الغلطات » والنزالي فى « الاحياء »

ولا شك في أن أهل السنة ذعروا من اتحال الصوفية بعض الأقوال التي يشكل فهمها على غير خواص القوم كقول ابن طاهر المقدسي بأن الخدمة أفضل من العبادة، فإن هذا كله أدى إلى نظرية (الشاذ) وفيها كلام يقوله الصوفيون ويكاد يكون غير مفهوم لسواهم مثل أقوال الشبلي والحلاج، أما شاذيات الكيلاني والرقاعي وابن العربي فلا يدرك القارىء من معناها شيئاً ما لم يكن أحد رجلين : الأول المفتوح عليه من الله والثاني المتغلغل في أسرار القوم، وقد وصف بعضها العلامة محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي بقوله « الذي نفهمه من كلامه (يعني كلام الشيخ محي الدين بن العربي) حسن، والمشكل علينا نكل أمره إلى الله تعالى، وما كلفنا اتباعه ولا العمل بما قاله »

ونحن قسم المبهم من كلامهم إلى قسمين :

القسم الأول عبارة عما أطلقوه من الأسماء للأحوال والمقامات، واستعملوا للدلالة عليه الفاظاً لها عند غيرهم معانٍ عادية مثل « الفقه » و « النية » و « النفاق » و « الرضا » و « الفتوة » واتخذوها للدلالة على درجات في طريق الوصول وشرحها الهراوى بما فيه الكفاية في كتابه « منازل السائرين »

القسم الثانى ويدخل فيه نظرية « الشاذ » المذكورة آنفاً، وهى ظاهرة نفسانية تجلت بكلام مبهم ينتقده أهل السنة وغير الراسخين كقول بعضهم « قدى على رقاب الأولياء »

(الأحاديث القدسية)

ولما كان المتصوفون يذكرون أقوالاً شتى ذات معانٍ مختلفة يطلعون عليها في حالانهم بالالهام أو الوحي أو التحلى أو الفتوح الربانى فقد ظهرت نظرية « الأحاديث المرسله » و « الأحاديث القدسية » وضرب الصوفيون صفحاً عن الاصطلاحات المعتبرة والمتفق عليها في علوم رواية الحديث واسناده

ومن اشتهروا براوية بعض الأحاديث القدسية السادة :

ابو ذر الغفارى وله حديث « من تقرب إلى شبراً . . »

وكعب وله حديث « يد الله مع الجماعة »
 وابن مسعود وله حديث « طوبى لمن لم يشغل قلبه بما ترى عيناه »
 وحسن البصرى وله حديث « من عشقني عشقته »
 ويزيد الرقاشى وله حديث « غبطة المتحابين »
 وابن آدم وله حديث « كنت سمعته وبصره .. الخ »
 ويحيى بن معاذ الرازى وله حديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه »
 وقد اختلف هؤلاء المشايخ إقداما وتردداً في نسبة هذه الأحاديث الى مصدرها
 الأصلى فنسبها بعضهم إلى أنبياء سابقين كما فعل ابن آدم بنسبته الحديث الى سيدنا
 يحيى بن زكريا وبعضهم مثل الحلاج قال أنها ثمرة الفكر والالهام ولم يخف من أمرها شيئاً
 وفي كتاب الأحياء أحاديث كثيرة بغير اسناد ولا اعتراض لنا على الغزالي في ذلك
 لأن كتابه كتاب أخلاق وآداب دينية وليس متناً من متون الحديث .

سلسلة الطريق

منذ القرن الخامس الهجرى بدأ أرباب الطرق الصوفية يبحثون عن أسانيد سلسلتهم
 في أخذ الطريق فرددوا العلماء الى التابعين فالصحابة فالرسول (ص) وكانوا قبل ذلك
 بمائتي عام يكتبون بالخرقة أو « بالشهرة بلباس »

وفي القرن الرابع روى جعفر الخلدي أول اسناد لسلسلة الطريق فوضعها مبتدئاً
 باستاذة وشيخه :

- | | | | |
|-------|-------------|--------------------|-----------------|
| (٦) | الجنيد | المتوفى عام ٢٩٨ هـ | أخذ الطريق عن : |
| (٥) | سرى | » ٢٥٣ هـ | وقد » » » : |
| (٤) | معروف | » ٢٠٠ هـ | » » » » » : |
| (٣) | فرقد سنجى | » ١٣١ هـ | » » » » » : |
| (٢) | حسن البصرى | » ١١٠ هـ | » » » » » : |
| (١) | انس بن مالك | » ٩١ هـ | |

وفد تعدلت هذه السلسلة ولم تثبت على حال فأضيف إليها رجال أمثال الامام على وداود الطائي وغيرهما

والعلم الصحيح لا يجعل لهذه السلسلة شأنًا عظيمًا من حيث الشكل لأن الصوفية إنما اضطروا لذكرها اضطراباً مجاراة لعلماء الحديث ، أما التلقي فغير مشكوك فيه وقد يلجأ الصوفيون في استناد أخذ الطريق الى الخضر عليه السلام الذي هو ولي خالد يحدد شبابه كل عشرين ومائة عام مرة ويجوب أقطار الأرض باستمرار ويذهب حيث يأمره الله بحسب حاجة خلقه اليه وذكر السمناني اسمه كاملاً وهو ابو العباس بليان بن قليان بن فالج الخضر ، ويعتقد الصوفية أن في الأرض ابدالاً هم دعايتها الباطنيون أو الروحانيون ولولاهم لمادت الأرض وخربت ، وعددهم أربعون بدلاً ومعهم ثلثمائة تقيب وسبعون نجيماً وسبعة أمراء منهم الأبرار والأوتاد والأخيار وأربعة أعمدة ومنهم الأتافي وفوق الجميع قطب الفوثن وعن يمينه وشماله الامامان .

وروى المغربي أن الرئيس يعرف مرؤوسيه والعكس ممنوع .

ومما تجب ملاحظته أن التصوف الاسلامي لم يكن نظاماً أجنبياً عن الاسلام ولا دخيلاً من النصرانية أو البوذية ، وان أصول التصوف موجودة في القرآن وفي الحديث وفي العقيدة الاسلامية وشعائر الدين نفسه . وهذا لا يمنع من الاعتراف بأن أنظمة كالتصوف أساسها الزهد والتقشف كانت موجودة في الأديان الأخرى ولكن التصوف الاسلامي كان نظاماً اسلامياً محضاً كما بينا وان حديث « لا رهبانية في الاسلام » ليس حديثاً صحيحاً ولم يجزم أحد من علماء الحديث بصدق استاده .

كذلك لم تكن حياة النبي (ص) والصحابة قبل المبعث وبعده حياة نعومة ولين وطراوة بل كانت على العكس من ذلك حياة خشونة وتقشف وتحمل . وهذه هي الحقيقة على الرغم مما جاء في طبقات ابن سعد صاحب الواقدي مما يخالف ذلك فان الواقدي وابن سعد وأشباههما من علماء آخريات القرن الثاني للهجرة كانوا يلتمسون في الأحاديث الضعيفة والركيكة ما يبرر حياة الخنوثة والنعومة التي كان يعيشها ملوك ذلك الزمان وامراءه

ولما كان التصوف أساسه الزهد والخشونة فقد بالغ بعض المتصوفين في ذلك من حيث التعفف عن سائر الشهوات فلا يبعد والحال هذه أن تكون جذور التصوف في حياة النبي وأصحابه

ومما تحسن الإشارة إليه أن كلمة الصوفي - نسبة إلى الصوف - وهي النظرية التي قال بها ابن خلدون كان لها نصيب من الصحة فقد تعود بعض المتصوفين لبس الصوف، وقد جاء حين من الدهر عليهم اتخذوا فيه الصوف علامة مميزة لم حتى كان «الثوري» أحد أئمتهم يلبس الصوف فوق الحرير وقد انتقدوا عليه ذلك، وكان الصوف الأبيض هو المقصود ثم عدل الصوفيون عن هذه الثياب خشية القول فيهم بتقليد السيد المسيح أو حواريه أو رهبان النصارى

وقد أجمع العلماء على أن أكابر الأولياء من الصوفيين غير من ذكرناهم: مالك بن دينار، البوناني، السخيتاني، وهيب بن الورد بن اسباط، مسلم الخواص، البسطامي، التستري.



ترجمة الحكيم الالهى محي الدين بن العربي

ولد محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبد الله الشيخ محي الدين ابوبكر الطائي الحائى الأندلسى المعروف بابن عربى فى شهر رمضان سنة ستين وخمسمائة هجرية بمرسية بالأندلس ، ولا يعرف عن طفولته شيئاً غير أنه لما نما وترعرع طلب العلم فى وطنه فلتقى مبادئه على ابن بشكوال ، ثم سافر الى مصر ودمشق ومكة وبغداد وأقام فى بلاد الروم فى طلب العلم والرجال والسياحة .

ولما كان فى بلاد الروم سمع حاكماً بصيته فانتقل اليه فلما وقع بصر الحاكم على محي الدين قال لمن معه « هذا رجل تدعروا رؤيته الأسود ! »

فسئل محي الدين فى معنى قول الحاكم عنه فقال « أنه لما كان بمكة خدم شيخاً صالحاً باخلاص فدعاه بقوله « الله يذل لك أعز خلقه » فكان من آثار هذه الدعوى ما شاهده ملك الروم

ولما وقعت محبته فى قلب الملك المذكور .

ويروى أن سائلاً لقيه يوماً فطلب منه إحساناً فقال له محي الدين « ما لى غير هذه الدار فخذها لك ! » وخرج عنها

قال ابن مسدى فى ترجمته « أن محي الدين كان ظاهري المذهب فى المبادىء باطنى النظر فى الاعتقادات وأنه حج ولم يرجع إلى بلده ، وأنه تلقى العلم على ابن بشكوال وعن علماء عديدين فى العواصم التى زارها فى رحلته ، ومن بينهم السلفى الذى أجازته فروى محي الدين عنه »

ولا ريب فى أنه برع فى علم التصوف والليل على ذلك شهرته المظيمة فى العالم ، وكثرة مصنفاته ، وكان ينتقل من مكان إلى مكان للقاء علماء الحقيقة والمتعبدين

روى الشيخ شمس الدين فى وصف مؤلفات محي الدين « أنه كان ذا توسيع فى الكلام ، وذكاء وقوة خاطر وحافظة وتدقيق فى التصوف وتأليف جمة فى العرفان قال شمس الدين

« ولولا شطحه في الكلام لم يكن به بأس ولعل ذلك الشطح وقع منه حال سكره وغيبته »
وقال الشيخ قطب الدين البونيني في تعقيبه على (المראה) « وكان محيي الدين يقول
أنا أعرف اسم الله الأعظم ، وأعرف الكيمياء »

قال العلامة محمد بن شاذلي بن احمد الكتبي عن محيي الدين « الذي فهمه من كلامه
حسن ، والمشكل علينا فكل أمره إلى الله تعالى ، وما كلفنا اتباعه ولا العمل بما قاله »
وتوفي محيي الدين في الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة
أى في الثامنة بعد السبعين من عمره

وكانت وفاته في دار القاضي محيي الدين بن الزكي ، وقام بفصله جمال بن عبد الحاق
والقاضي الذي حصلت في بيته الوفاة وكان عماد الدين بن النحاس يصب عليه الماء

ثم حملوه إلى (قاسيون) حيث دفن برفق بن الزكي
وقبره الآن بالشام بالصالحية في مسجد يعرف باسمه وبجواره قبر الأمير عبد القادر
الجزائري .

وقال الشيخ جمال الدين بن الزمكاني « الشيخ محيي الدين بن العربي البحر الزاخر
في المعارف الالهية » وتقل بعض كلامه في فصل عقده في بعض مؤلفاته على فضل مقام
الصدقية وقال « إنما تقلت كلامه — يعني محيي الدين — وكلام من يجري مجراه من
أهل الطريق ، لأنهم أعرف بمحتائق هذه المقامات وأبصر بها لدخولهم فيها وتحقيقهم بها
ذوقاً ، والخبر عن الشيء ذوقاً مخبر عن اليقين فاسأل به خبيراً »
ومن شعره الذي يستدل به على أسلوبه في النظم الصوفي قوله :

نفسى الفداء ليض خرد عرب	لعين بي عند ثم الركن والحجر
ما أمتدل إذا ما تهت خلفهم	إلا بريحهم من طيب الأثر
غازلت من غزلى فيهن واحدة	حسنة ليس لها أخت من البشر
ان أسفرت عن محياها ارتك سني	مثل الغزالة إشراقاً بلا غير
للشمس غربتها ، ليل طرتها	شمس وليل معاً من أحسن الصور

وفي شهر ربيع الأول سنة ٦٠٠ هـ لما كان الامام أبو عبد الله محمد بن العربي في تمام الأربعين من عمره يؤدي فريضة الحج ، كتب إلى صديقه وأخيه محمد بن عبد العزيز أبي بكر القرشي المهدوي نزيل تونس في تلك السنة رسالة أرسل فيها إليه تحية رفيقه عبد الله بدر الحبشي الذي كان معه في الحج كما أرسل سلامه إلى أبي عبد الله ابن المرباط وأبي عتيق والحاج معافى وأبي محمد الحافظ وعبد الجبار وعبد العزيز البابلي وعبد الله القطان ، وفي إليهم محمد التائب الذي توفي بين مكة والمدينة على مرحلة من الأولى بين مرو وعسفان ، وقال الشيخ أنه بعد أن كتب تلك الرسالة طاف بها أسبوعاً وأمسها الحجر الأسود والمئزر والمستجار وأدخلها البيت العتيق والمواضع الفاضلة تيمناً وتبركاً ولم تكن تلك الرسالة قاصرة على تبليغ الأشواق ونفى صديق الجماعة ، بل كانت تنطوي أيضاً على مسألتين من أهم المسائل التي تلقى نوراً جديداً على حياة هذا العالم الصوفي ، وقد أطلق عليها اسم « رسالة الروح القدس » وهي تنقسم إلى قسمين : القسم الأول مناجاة بين محي الدين ونفسه وهي شبه اعتراف ، وتعنيف وتهذيب ، والقسم الثاني يشتمل على أسماء معظم الرجال والمشايخ الذين لقيهم وتلقى عنهم وصحبهم في حياته قال « ولقد لقينا من المشايخ والاكوان والنساء ما لو دونت أحوالهم وسطرت كما سطرت أحوال من تقدم لرأيت الحال الحال والعين العين في الأعمال والجد والاشارات وصحة القصد ، فيأولى تعالى هم مأتما لفراق ، وتندب اخواننا الظالمين ! »

مشايخ محي الدين في الطريق

وأولهم أبو جعفر العربي ، وصل إلى أشيلية في أول دخول محي الدين إلى الطريق والثاني أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي العبسي وهو من أصحاب أبي مدين ، وكان يقول « إذا شاء الشيخ أخذ بيد المريد من أسفل سافلين والقام في عليين في لحظة واحدة » ، والثالث صالح العدوي ، والرابع أبو عبد الله محمد السرقى ، والخامس أبو يحيى الصنهاجي

السادس : أبو الحجاج يوسف السبريني (نسبة إلى قرية بالشرق على فرسخين من أشيلية) وروى لنا محي الدين أن الشيخ يوسف هذا كان يمارس الطب الروحاني

فقد رأى محي الدين عنده رجلاً في عينيه وجع شديد يصيح منه مثل المرأة النفساء (كذا) فاصفر وجه الشيخ وقلع يده المباركة ووضعها على عينيه فسكن الوجع من جبينه واضطجع الشخص كأنه الميت ثم قام وخرج مع الجماعة وما به من بأس . وروى الشيخ ابن العربي رواية من قبيل القصص العجيبة وهي أنه كانت لشيخه يوسف السبريلي هرة سوداء شديدة النفور من عامة الناس ولكنها تأنس للأولياء وتميزم السابع : أبو عبد الله محمد بن قسوم وكان يعيش من صناعة القلنسوات ويرزقه الله حيناً من غير تعب ولا سعي

الثامن : أبو عمران موسى بن عمران المارتنلي حبس نفسه في بيته ستين عاماً ، وكان على طريق المحاسبي ، لا يقبل من أحد شيئاً ولا يطلب حاجة لنفسه ، ولا لغيره التاسع والعاشر : الشقيقان أبو عبد الله محمد الحياط وأبو العباس أحمد الاشبيليني ، وكان الأول شديد البر بوالدته حتى ماتت وكان الثاني ينادي من وراء حجاب الحادي عشر : أبو عبد الله محمد بن جمهور كان يكره الشعر ولم ينشده في حياته وإذا سمع دفقا وضع أصابعه في أذنيه

الثاني عشر : أبو علي الشكاز وكانت صناعته نوعاً من الدباغة

الثالث عشر : أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الطائي عم محي الدين نفسه الرابع عشر : أبو محمد بن عبد الله بن الأستاذ المروزي وكان من خدام أبي مدين الخامس عشر : أبو محمد عبد الله القطان ، كان لا تأخذه في الله لومة لائم عرض بنفسه للقتل مراراً من كثرة سبب لأفعال السلاطين وما هم عليه من مخالفة الشريعة ، عرض عليه السلطان أن يجلس مجلسه فقال « لا ، فإن مجلسك منصوب ، ودارك التي تسكنها أخذتموها بغير حق ، ولولا أنني مجبور ما دخلت هنا حال الله بيني وبينك ! » وبالجملة كان هذا الشيخ على نوع من المبالغة في قول الحق بغير مبالاة

السادس عشر : أبو عبد الله محمد بن أشرف الرندي وهو من « الابدال » لم يأو الى معمر قريباً من ثلاثين سنة

السابع عشر : موسى أبو عمران السيد راني ، كان من « الابدال » وكانت له عجائب وغرائب

أشهر مؤلفاته

- بلغت مؤلفاته ٢٠٠ كتاب ذكر منها بركن الألمانى فى فهرست الكتب العربية ١٥٦ كتاباً و ذكر أما كن وجودها واكثرها فى التصوف ، وبعضها فى الجفر وأسرار الحروف :
- (١) الفتوحات المكية ، فى معرفة الأسرار الملكية
 - (٢) التدبيرات الألهية
 - (٣) التنزلات الموصلية
 - (٤) فصوص الحكم فى خصوص الكلم ، وله شرح بقلم ابن سويديكين سماه « نقش الفصوص »
 - (٥) الأسرا الى المقام الأسرى - تترأ وشعراً
 - (٦) شرح خلع التعليق
 - (٧) الأجوبة المسكتة ، عن سؤالات الحكيم الترمذى
 - (٨) تاج الرسائل ومنهاج الوسائل ، وهو غير تاج التراجم
 - (٩) كتاب العظمة
 - (١٠) كتاب السبعة ، وهو كتاب البيان ، والحروف الثلاثة ، التى انطفت وأخرها على أوائها
 - (١١) التجليات
 - (١٢) مفاتيح الغيب
 - (١٣) كتاب الحق
 - (١٤) مراتب علوم الوهب
 - (١٥) الاعلام ، بإشارات أهل الالهام
 - (١٦) المباداة والخلوة
 - (١٧) المدخل الى معرفة الأسماء ، وكنه ما لا بد منه ، والنقباء
 - (١٨) حلية الأبدال
 - (١٩) الشروط ، فى ما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط
 - (٢٠) المقنع فى ايصاح السهل الممتنع
 - (٢١) عنقاء مغرب ، وختم الأولياء ، وشمس المغرب
 - (٢٢) مشكاة الأنوار فيما روى عن الله عز وجل من الأخبار
 - (٢٣) شرح الألفاظ التى اصطلحت عليها الصوفية
 - (٢٤) محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار - فى خمسة مجلدات
 - (٢٥) ديوان محي الدين ، وهو مجموع القصائد التى قلها ، غير الشعر الذى حلى به كتبه

ملخص كتاب الفتوحات المكية

في معرفة الأسرار الملكية

كتاب « الفتوحات المكية التي فتح الله بها على الشيخ الامام العامل الراسخ الكامل خاتم الأولياء الوارثين برزخ البرازخ محيي الحق والدين » مؤلف من أربعة أجزاء كبار تقع في أكثر من ثلاثة آلاف صفحة، ويندر من يمكنه أن يلم بهذا الكتاب في فصل أو في جملة فصول، لأنه والحق يقال كالبحر الزاخر في علوم الحقائق والتصوف وأحكام الشريعة ممزوج بعضها ببعض، ولا ريب في أن هذا الكتاب قد ألف بالهام ولا يمكننا أن نتعرض لتفسير بعض ما جاء فيه من الآراء ثراً وشعراً مما اقسم جمهور المسلمين بسببه فرقا، فمن قائل أن المؤلف له شطحات، ومن قائل أنه كتب ما أراد برموز والغاز، يدركها أربابها للوهلة الأولى.

ومن قوله شعراً في مفتاح الكتاب البيتان المشهوران اللذان يحتاج بهما قوم من الفريق الأول وهو قوله :

الرب حق ، ولعبد حق ياليت شعري من المكلف ؟
إن قلت عبد ، فذاك ميت أو قلت رب أتى يكلف ؟

ومن الفصول المهمة في هذا الكتاب الفصل « في علم الحق وعلم الأحوال وعلم الأسرار » وفصل في « اعتقاد أهل الاختصاص » وفصل في « معرفة الروح » ويقرر محيي الدين في فاتحة كتابه أنه قبل بدايته في تأليف هذا الكتاب قد كُلف بوضعه من ذي مقام عظيم، ثم قال « ثم أظهرت اسراراً وقصصت أخباراً لا يسع الوقت إيرادها، ولا يعرف أكثر الخلق إيجادها فتركناها موقوفة على رأس منبها، خوفاً من وضع الحكمة في غير موضعها »

ولم نجد لصوفي نقلاً طويلاً في الشعر والنثر كنفس هذا الامام ونضرب لذلك مثلاً قصيدته الهمزية التي مطلعها :

لما انتهى للكعبة الحناء جسسى وحصل رتبة الأمانة

وختامها

فاشكرمعي «عبدالعزیز» الهنا ولتشكرون أيضاً أبا العذراء
شرعاً فان الله قال اشكر لنا ولوالديك وانت عين قضاء

وبجانب الفصول التي ضمنها الأسرار والرموز، فصول جليلة ظاهرة في أحكام الشرع
مثل : فصل الوضوء وأحكامه ، وأسرار الطهارة ، وأفعال الصلاة ، بتوسع واسهاب
لا مثيل لها في أى كتاب آخر من كتب هذا العلم

وتكلم في الجزء الثاني في منازل الأولياء ، ومقام أهل المجالس وحديثهم ونجواهم ،
وفي حظ الرسل من ربهم ومقامهم من مقام الأنبياء ، ومقام الأنبياء من الأولياء ، وفي
هذا الفصل تفصيل بين نبوة الشرائع والنبوة المطلقة ، فهم من الأولياء اذا كانوا أنبياء
شريعة من الدرجة الثالثة ، وان كانوا في النبوة القفوية فهم في الدرجة الثانية ، وان
الأولياء هم الذين تولاهم الله بنصرته في مقام مجاهدتهم الأعداء الأربعة ، الهوى ، والنفس ،
والدنيا ، والشيطان ، والمعرفة بهؤلاء أركان المعرفة عند المحاسبي

ومن الرسل من لم خصائص على أمتهم ، ومنهم من لا يختصهم الله بشيء دون
أمة ، وكذلك الأولياء فيهم أنبياء أى خصوا بعلم لا يحصل إلا لنبي من العلم الالهي
ويكون حكمهم من الله فيما أخبرهم به حكم الملائكة ولهذا قال في نبي الشرائع « ما لم تحط
به خيراً » أى ما هو ذوقك يا موسى مع كونه كلم الله ، فخرق السفينة وقتل الغلام حكماً ،
وأقام الجدار مكارم خلق عن حكم أمر إلهي ، كحسف البلاد على يدى جبريل ومن كان
من الملائكة ، ولهذا كان الأفراد من البشر بمنزلة المهيمنين من الملائكة ، وأنبياءهم منهم
بمنزلة الرسل من الأنبياء

وبعد أن أفاض المؤلف في تفصيل النبوة وأسرارها وأحكامها ، تكلم في الحب
والسكر ، والتوبة ، والمجاهدة ، والخلوة ، والتقوى ، ومقامى الخوف والرجاء ، والفرق بين
الشهوة والإرادة ، وشهوة الدنيا وشهوة الجنة ، والفرق بين اللذة والشهوة ، ومقام
الخشوع ، والقناعة ، والتوكل واليقين ، ومقام الذكر وأسراره ، والفكر وأسراره

ثم تكلم في أسماء الله الباطن منها والظاهر ، وفي الأسماء على العموم ، وانتقل إلى الكلام في حضور القلب بتواتر البرهان ومنزل الحوض وأسراره من المقام المحمدي ، ومنزل تزاور الموتى وأسراره من الحضرة الموسوية

وفي الجزء الثالث من الكتاب أفاض المؤلف في الكلام على الحضرة الموسوية والحضرة المحمدية ، وتكلم على منزل الامام الذي على يسار القطب وهو منزل أبي مدين أحد أئمة الصوفية بينجانة بالأندلس وهو ممن لم يلهم محيي الدين .

كلام محيي الدين في المهدي المنتظر

ثم تكلم على المهدي المنتظر وفي معرفة نزول وزيارته فقال في ج ٣ ص ٣٦٤ : « اعلم أن الله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً ، فيملؤها قسطاً وعدلاً لو لم يبق من الدنيا يوم واحد ، طول الله ذلك اليوم حتى يلى هذا الخليفة من عترة الرسول يواطئ اسمه اسم رسول الله ، يبايع الناس بين الركن والمقام ، وهو أجلى الجبهة أقى الأنف ، أسعد الناس به أهل الكوفة يقسم المال بالسوية ، ويعدل في الرعية ، ويفصل في القضية ، يمسي جاهلاً بخيلاً جباناً ، فيصبح أعلم الناس واكرمهم وأشجعهم يعيش النصر بين يديه ، يعيش خساً أو سبياً أو تسماً ، يصلحه الله في ليلة يفتح المدينة الرومية بالتكبير في سبعين الفا من ولد اسحاق ، يشهد الملحمة العظمى ، مأدبة الله بمرج عكا ، يبيد الظلم وأهله ، يرفع المذاهب من الأرض ، يفرح به العامة أكثر من الخاصة ، ويبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف ، له رجال إلهيون يقيمون دعوته وينصرونه هم الوزراء ، ينزل عليه عيسى بن مريم بالمنارة البيضاء شرق دمشق بين مهرودتين ، متكئاً على ملكين ، يقطر رأسه ماء مثل الجمان ، يتحدركاً ثمناً خرج من دماس ويقبض الله المهدي إليه طاهراً مطهراً ، وفي زمانه يقتل « السُفَياني » عند شجرة بغوطة دمشق ويخسف بجيشه في البداء بين المدينة ومكة »

ثم تكلم المؤلف في العرش والهواء والفلك والبرزخ ، وفي معرفة الأمة البهيمية

أما الجزء الرابع والأخير - هذا الكتاب النفيس، فبدأه بمعرفة منازل الميت، والحي ليس له إلى رؤيته سبيل، ومعظم هذا الجزء في تفاسير أحاديث قدسية أو الهامية منسوبة إلى الله عز وجل مثل :

- (١) « من دعاني فقد أدى حق عبوديته ، ومن أنصف نفسه فقد أنصفني »
- (٢) « من سألتني فما خرج من قضائي ، ومن لم يسألني فما خرج من قضائي »
- (٣) « أسألتني حجاب عليك فلن رقتها وصلت إلى »
- (٤) « أحبك للبقاء معي ، وتحب الرجوع إلى أهلك »

ولولى الله السيد محمد عبد السلام رضى الله عنه الذى انتقل إلى البرزخ في هذا الوقت تفسير بليغ عجيب لهذا الحديث .

وهذا الجزء الرابع كالأجزاء الثلاثة السابقة يحرز آخر في الحكمة الإلهية والفلسفة الشرعية وذكر الأسباب والنتائج والأسرار الباطنية والألغاز العليا في الكون والخلق والشرعية والوحي والالهام والولاية والقطبانية ولا يليق بمالم أو متصوف أو أديب أن يبقى بدون المام بهذا الكتاب الذى يعد فريداً في باب في سائر اللغات

أما قبر الشيخ العظيم فقد اكتشفه في الشام السلطان سليم الأول العثماني ويذكرون ان الشيخ كان ذكر عبارة رمزية للدلالة على قبره وتاريخ اكتشافه ونصها « عند ما يدخل السين في الشين يكشف عن قبر محي الدين » والمقصود بذلك عند دخول السلطان سليم بلاد الشام يكشف قبر هذا الحكيم .



اعتراف محبي الدين ومناجاته بينه وبين نفسه

قال محبي الدين « رأيت في منامى كأنى أدخلت الجنة ولم أكن رأيت ناراً ولا حشراً ولا حساباً ولا شيئاً من أهوال القيامة ، ووجدت في نفسى راحة عظيمة ، فلما استيقظت علمت أن فى حالى بعض اختلال ، وأن نفسى ادغمت فوق حالها من جهة ما أعطاه الله من العلم ، ولو كانت منحة بالحق تحققاً عقلياً مقدساً الهيكاً يغنيها عنها لم تلتذ بدخول الجنة ، فأرادت أن تقيم على الحجة القاطعة من جهة تقسيم الحقائق الانسانية ومراتبها ، فلم أسمع لها ، ودارت بينى وبينها المحاسبة الآتية :

ابن العربى - ياتفس لا أتركك على دعواك حتى أعرض أحوالك على كتاب الله وسنة رسوله (ص) فإن وافقت ذلك سلمت لك ، وإن وجدتك دون ذلك فانا ألطف بك وأرحمك بأن أمشى بك على أحوال أهل الصفة وعلى أحوال الصحابة والتابعين وتابعى التابعين فإن قصرت عن شأوم فالنار أولى بك

نفسه - أما النبي (ص) فلا أعرض حالى مع حله أدباً معه ، وكذلك القرآن فانه البحر الأعظم ، ولكن حسبك من دون القرآن والنبوة فخذ معى فى مراتب الولاية وأنا المنقادة السميعة السهلة المطيعة

ابن العربى - أخرجى اسنى ما تدعين وأعلاما تحفظين ، وأنا أعرض أولاً حال أهل الصفة
نفسه - قل !

ابن العربى - كان سبعون من أهل الصفة يصلون فى ثوب ، فمنهم من يبلغ ركبتيه ومنهم اسفل من ذلك ، والله ما أجمع لهم ثوبان ، ولأحضر لهم من الأطعمة لوان ، ناشدتك الله ياتفس ، فهل أنت أفقر منهم ؟

نفسه - لا

ابن العربى - فليست أخذ منهم ، أستحى من الله وأرجى على عقبك ولا تطاولى لقوم لست منهم فى شيء !

نفسه - على بغيرم فليس لى هنا قدم

ابن العربي — قال عمار بن ياسر وهو يسير على شط القرات « اللهم لو أعلم أن أرضي لك عني أن أتردى فلسقط فعلت ، ولو علمت أن أرضي لك عني أن ألقى في هذا فاعرق فيه فعلت » ناشدتك الله يا نفس ، هل خطر لك هذا قط في رضي الله لا تبغين به بدلا ؟

نفسه — لا والله فانتقل بي عن هذا !

ابن العربي — هذا عمر بن الخطاب لما أسلم قال له النبي (ص) « يا عمر استره » قال رضي الله عنه « والذي بعثك بالحق لأعلنه كما أعلنت الشرك ! » ناشدتك الله يا نفس هل قت لي قط في دين الله تعالى حمية عنه في موطن دونه النفوس الحداد ، وعدم الناصر يغلب فيه على ظنك أنك تقا لين فيه ؟

نفسه — لا والله ، وإنما قارب هذا المقام ، ولكن بسياسة وطنت بها نفوس الأعداء بحيث أن غلب على ظني الأمن والعافية في دمي

ابن العربي — فارجى !

نفسه — نعم ، هات غيره

ابن العربي — كان عثمان بن عفان يطعم الناس طعام الأمارة ، ويدخل بيته فيأكل الخبز والزيت ، هل فعلت هذا مع أصحابك قط ؟ آثرتهم باللطيف وقنعت بالحشن

نفسه — لا والله ، بل كنت على أحد وجهين معهم ، ان لم يكن عندي طعام غير ما جعلت بين أيديهم شاركهم فيه ، وان كان عندي أرق منه أكات وحدي ذلك ، مثل الحلو أو الحوشكنان ، وأقول هذا غذاء لين والبس على نفسي بهذه الترهات حتى لا أستفص به عند أكله ، وأقول هؤلاء الاخوان في مقام التربية فينبغي أن لا أزرع حب الشهوات في قلوبهم باطعامهم مثل هذا ، ومقامي لا يؤثر فيه هذا الطعام ، فلا بأس بتناولى اياه فأأكله على هذه الحال وقد عميت عن مطالبة الحق ، في موازنة المعاشرة وأدباها أن أشاركهم في خشوتهم لما أعرفه من تأثير الحقائق ، ولا شك أن عثمان ما فعل هذا في بدايته وإنما فعله بعد التحليك

ابن العربي — بارك الله فيك يا نفس اذ أنصفتني

نفسه — الحق أحق أن يتبع هات غيره

ابن العربي — هذا الامام على كلن اذا ارخى الليل سدوله وغارت نجومه يتمثل في محرابه قابضاً على لحية ويبكي بكاء الحزين وهو يتضرع بقوله « يا ربنا ! » ثم يخاطب الدنيا بقوله « غري غري ، واخذعي سواي ، فقد تبت عنك ثلاثاً ، فعمرك قصير ، ومجلسك حقير ، وخطرك كثير ، أوام ! من قلة الزاد وبعد السفر ، ووحشة الطريق » فهل صاحبت هذه الحال استصحاب هذا الامام ؟

نفسه — لا والله ، انما هي بوارق تلمع ، وأهلة تطلع ، في أوقات دون أوقات ، والغالب الشتات ، لولا اني أريد أن أقف منك على أحوال هذه السادة لطويت معك بساط المناظرة وعدلنا عن هذه المحاضرة .

ابن العربي — هذا الذي بشرت غير ما مرة أنك في مقامه : أبو بكر الصديق (رض) (وهذه إشارة الى أن محي الدين بن العربي كان في مقام الصديقية) خرج حين توفي رسول الله (ص) وعمر يكلم الناس ثم قال بعد أن تشهد « أما بعد فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان منكم يعبد الله عز وجل فإن الله حي لا يموت ! » ثم تلا قوله تعالى « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ » الآية ، فسكن جأشهم بالقرآن وهو لم يزل ساكن القلب مع الرحمن ، ناشدتك الله يانفس هل حصلت بالسر الذي تدعيه أنه قد حصل لك من الحق حالا ومقاما من تعظيم الله ما علمت به تعظيم من عظمه الله من جهة تعظيم الله اياه ؟

نفسه — لا والله يا ولي ، انما أنا بين فناء وبقاء ، وتلاش واتساش ، واقبال وادبار ووصول ورجوع ، وما كنت فهمت هذا من هذا الكلام الذي خرج من فم الصديق حتى نهتني عليه ، فانتقل بي عن هذا المقام فقد قسم ظهري

ابن العربي — ان النبي (ص) عاش في البؤس وضنك العيش حتى رق له عمر لما أثر شريط السرير في جنبه فقال عمر « تذكرت كسرى وقيصر » فقال النبي (ص) « اما ترضى أن تكون لهم الدنيا ولنا الآخرة ؟ » أين أنت يانفس من قول سلمان الفارسي حيث ذكر ما فتح الله على المسلمين من كنوز

كسرى فقال « ان الذي أعطاكموه وفتح عليكم وخولكم لمسك خزائنه ومحمد (ص) حى ، ولقد كان يصح وما عنده دينار ولا مد من الطعام ، بم ذاك يا أخا بنى عبس ؟ » فانظري يا نفس كلام هذا صاحب وشرحه لحالة النبي (ص) وتقريره وتقريره بقوله « بم ذاك ؟ » ثم أنه لو كانت الدنيا تنال على حسب المراتب عند الله من الرفعة لكانت كلها لرسول الله (ص) وهذه حالته فى دنياه ولم يرض لقرة عينه بنته فاطمة أن تنال فيها راحة ولا توسعاً ، هذا وقد رأى أثر حبل القرية فى عنقها من حمل الماء وأثر الرحي من الطحين فى يديها ، وجاءه السبي فلم ير أن يعطيها خادماً يحول بينها وبين ذاك الشقاء الذى تزل بها ، وأعطاها بدل ذلك تسبيحاً وتحميداً وتكبيراً وقل هو خير لكم ، فأين أنت يا نفس وهذا العارف فلا الحق رضا لبيته ولا النبي (ص) رضا لابنته ووصيه فهل قنمت يا نفس بعد أن لم تجدى لك قداماً مع أحد من الصالحين ؟ فمن أتبت ، وبمن تأسيت ؟

نفسه — أتبت هواي ، فتأسيت بشيطان مدع فى المعرفة ، مكب على الدنيا مثلى ، فأتملت الدعوى ، وعرائى من ملابس التقوى ، وأنا أتوب الى الله وألضرع اليه فى الوفاء والعدل والميزان !

[وبعد أن أسترسل محي الدين فى ذكر أخبار قويس القرنى وعبادته وزهده ومقابله لحرم بن حيان ختم مناجاته بقوله لنفسه]

ابن العربي — فهذا يا نفس من بعض أخبار قويس الذى أحبته لله وفى الله ، ولولا ختية التطويل لأشبعناك من أخباره وأخبار أمثاله من سادات التابعين ، ولكنك قنمت بهذا القدر ، فالتزى طاعة الله وطاعة رسوله (ص)

قال محي الدين بن العربي « فسلمت اسلاماً جديداً — يقصد نفسه — الله يشبها عليه ، وأخذت منها اليهود التى أخذ النبي (ص) على نساء المؤمنات ، فالتزمت ذلك كله عارفة قدر ذلك ومالها فى الوفاء به ، وما عليها من الرجوع عنه »

« هذا ياولى — مخاطباً صديقه عبد العزيز المهدوى — أبقاك الله ما اتفق بينى وبين نفسى فى مكة المنسرفة »

١٢ - ابن مسكويه

أبو علي الخازن أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب مسكويه توفي في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ وكان مجوسياً وأسلم ، وهذا دليل على أنه من أبناء الفرس الناشئين بين أحياء العرب الذين كانوا يتولون الوظائف والمناصب في صدر الاسلام ، ومنهم أبو محمد عبد الله ابن المقفع الذي قتل سنة ١٤٢ هـ . وكان هؤلاء القوم نادرة في الذكاء وغاية في جمع علوم اللغة والحكمة والتاريخ

كذلك كان مسكويه من نوابغ المفكرين العاملين الذين يندر ظهورهم في الأمم ، وكانت له معرفة تامة بعلوم الأقدمين والف فيها كتباً عدة

ومحب ابن العميد وكان يخدمه في مكتبته لكنه مع ذكائه ونبوغه واشتغاله بالفلسفة والمنطق والفقه والأدب والتاريخ فتنه الكيبيا ، بالمعنى الذي يعرفه بعض علماء العرب وهو السعى في الحصول على الذهب بالصناعة ، فأنفق ماله في هذا السبيل وهذا نوع من الجنون ، فلما ذهب ماله في طلب المال ، ندم على ذلك وتقلت به الحال الى خدمة بني بويه فابتنس له الزمان وعظم شأنه حتى ترفع عن خدمة صاحب بن عباد ولم ير نفسه دونه

وكان مسكويه شاعراً مدح ابن العميد وعميد الملك وله رسائل أنيقة على أسلوب ذلك العصر

قال أبو حيان في كتاب « الامتاع » عند ذكر طائفة من متكلمي زمانه « وأما ابن مسكويه فقير بين أغنياء ، وغنى بين أنبياء ، لأنه شاذ وانما أعطيته في هذه الأيام « صفو الشرح » لايساغوجي و « قاطيغورياس » من تصنيف صديقنا بالري . قال الوزير ومن هو ؟ قلت أبو القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامري ، وصحبه معي وهو الآن لاند باين الخارور بما شاهد أبا سليمان المنطقي وليس له فراغ ولكنه مجد في

هذا الوقت للحسرة التي لحقت مما فاتته من قبل . فقال : يا عجبا لرجل صحب ابن العميد وأبا الفضل ورأى ما عنده وهذا حظه ، قلت : قد كان هذا ولكنه كان مشغولاً بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيلاني الرازي ، مملوك الهمة في طلبه ، والحرص على أصابته مفتوناً بكتب أبي زكريا وجابر بن حيان ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه في خزائن كتبه ، هذا مع تقطيع الوقت في الحاجات الضرورية ، والشهوية ، والعمر قصير ، والساعات طائفة ، والحركات دائمة ، والقرص بروق تأتلق ، والأوطار في عرضها تجتمع وتفترق ، والنفوس عن قرابتها تذوب وتحترق . ولقد قطع العارمى الرى خمس سنين ، ودرس وأملى وصنف وروى فما أخذ عنه ابن مسكويه كلمة واحدة ولا وعى مسألة حتى كأنه كان بينه وبينه سد . ولقد تجرع على هذا التواني الصاب والعامم ومضغ حنظل الندامة في نفسه ، وسمع بأذنه قوارع اللوم من أصدقائه حين ما ينفع ذلك كله ، وبعد هذا فهو ذكى حسن ، نقي اللفظ ، وان بقى عساه أن يتوسط هذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء وانفاق زمانه وكد بدنه وقلبه في خدمة السلطان ، واحتراقه في البخل بالذائق والقيراط ، والكسرة والخرقة ، فعوذ بالله من مدح الجود باللسان وإيثار الشح بالفعل ، ومحمد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل «

قال أبو منصور الثعالبي « كان في النروثة المليا من الفضل والأدب والبلاغة والشعر وكان في ريعان شبابه متصلاً بابن العميد مختصاً به ثم تنقلت به أحوال جليلة في خدمة بني بويه والاختصاص بيها الدولة وعظم شأنه وارتفع مقداره فترفع عن خدمة صاحب ولم ير نفسه دونه ولم يخل من نوائب الدهر «

وله قصيدة في عيد الملك تفتن فيها وهناه باتفاق الأضيح والمهرجان في يوم ، وشكا سوء أثر الهرم وبلوغه الى أرذل العمر

وصية أبي علي بن مسكويه

« بسم الله الرحمن الرحيم ! هذا ما عاهد عليه احمد بن محمد وهو يومئذ آمن في سر به معاني في جسده ، عنده قوت يومه ، لا تدعوه الى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن ، ولا يريد بها مراآة مخلوق ، ولا استجلاب منفعة ولا دفع مضرة منهم ، عاهده على أن يجاهد نفسه ويتقعد أمره ، فيعف ويشجع وبمحكم ، وعلامة عفته أن يقتصد في مأرب بدنه حتى لا يحمله الشره على ما يضر جسده أو يهتك مروءته ، وعلامة شجاعته أن يحارب دواعي نفسه القبيحة حتى لا تهره شهوة قبيحة ولا غضب في غير موضعه ، وعلامة حكته أن يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة ، ليصلح أولاً نفسه ويهذبها ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التي هي العدالة ، وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة ويجتهد في القيام بها والعمل بموجبها ، وهي خمسة عشر باباً ، ايثار الحق على الباطل في الاعتقادات ، والصدق على الكذب في الأقوال ، والخير على الشر في الأفعال ، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء وبين نفسه ، والتمسك بالشريعة وزوم وظائفها ، وحفظ المواعيد حتى ينجزها ، وأول ذلك ما بيني وبين الله جلّ وعزّ ، وقلة الثقة بالناس بترك الاسترسال ومحبة الجميل لأنه جميل لا لغير ذلك ، والصمت في أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل ، وحفظ الحال التي تحصل في شيء شيء حتى يصير ملكة ولا يفسد بالاسترسال ، والاقدام على كل ما كان صواباً ، والاشفاق على الزمان الذي هو العمر ليستعمل في المهم دون غيره . وترك الخوف من الموت والفقر لعمل ما ينبغي وترك التواني ، وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لئلا يشتغل بمقابلتهم وترك الانفعال لهم ، وحسن احتمال الغنى والفقر والكرامة والهوان بجملة وجهة ، وذكر المرض وقت الصحة ، والهلم وقت السرور ، والرضى عند الغضب ليقبل الطغنى والبغى ، وقوة الأمل ، وحسن الرجاء والثقة بالله عزّ وجلّ ، وصرف جميع البال إليه » .

مؤلفاته

- (١) كتاب الفوز الأكبر
- (٢) كتاب الفوز الأصغر
- (٣) كتاب تجارب الأمم في التاريخ ابتداءً من بعد الطوفان وانتهاءً إلى سنة ٣٦٩
- (٤) كتاب أنس الفريد وهو مجموع يتضمن أخباراً وأشعاراً وحكماً وأمثالاً
- (٥) كتاب ترتيب السعادات
- (٦) كتاب المستوفى (وهو) أشعار مختارة
- (٧) كتاب الجامع
- (٨) كتاب جاوزان خرد
- (٩) كتاب « السير » أجاده وذكر فيه ما يسير به الرجل نفسه من أمور دنياه ومزجه بالآثر والآية والحكمة والشعر
- (١٠) كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق

ملخص كتاب ترتيب السعادات

كل واحد نصب لنفسه غاية يقصدها بسعيه ويسببها سعاده له كما يسعى للذة ولثروة، أو للصحة أو للغلبة أو للعالم ، وإنما أوتوا في هذا الاختلاف من قبل أنهم لم يلاحظوا الكمال البعيد أعني السعاده القصوى ولو عرفوها ونصبوها غرضاً لسعوا بالباقيات نحوها كما يفعل الصانع ، فانه اذا عرف كمال المطرقة الاقصى ، أعنى صناعة التاج والختام أو السوار قصد بالطرق وبسط الجسم الصلب نحو ذلك

ان ما كان عاماً للانسان والبهائم فليس سعاده لنا ، لأنها ليست غايتنا وكالنا من حيث نحن ناس ، وأما ما كان منها خاصاً بالانسان من حيث هو انسان فيجوز أن يسمى سعاده الا أن هذا المعنى هو عام لجميع الناس ، ومن هذه السعادات الخاصة بالانسان ما هو عام للناس كما قلنا فهم يشتركون فيه ومنها ما هو خاص بانسان انسان ، ومنها

ما هو خاص بخاص وهو الذي إليه ترتقي السعادات وعنده تقف جميعها فاتها وجدت السعادات كلها من أجلها وبسببها وهي الغرض الأخير والكمال الأقصى

أما الأمر العام لجميع الناس ولجميع الحيوان فهو المأكل والمشرب وضروب الراحة وهذا ليس بسعادة ولا هو كمال الانسان وغايته الذي خلق له ومن أجله

وأما السعادة العامة للناس من حيث هم ناس فهي ما ذكرناه من قبيل صدور الأفعال عنه بحسب الروية والتميز وعلى ما يقسطة العقل، وهذا المعنى سعادة موجودة لكل انسان يمكن كل احد ان ينال منها ويحظى بها بقدر رتبته من الانسانية، وهذا المعنى موهوب للناس عامة بالفطرة والجبلة الأولى ويتفاضلون بحسب استعمالهم اياها

وأما السعادة الخاصة بحسب انسان انسان، فهي التي يختص بها صاحب علم أو صناعة فاضلة، يتفاوتون فيها على قدر مراتبهم في العلوم والصناعات وبحسب الأحوال التي يصدرون فيها أفعالهم على ما يوجب الرأي والتميز

وأما أصناف الشقاء المقابلة لهذه السعادات فقد تركنا ذكرها لأنها تعرف من مقابلاتها كما نبين في الماثل أن المقابلات علمها مما في حال واحدة، فينبغي أن يساق كل انسان بحسب طبقة ومرتبته الى سعادته التي تخصه على أتم ما يكون وأفضل ما يمكن ويبلغه الوسع

ولولا أن السعادات كثيرة وعلى ضروب، لكان السعيد في الحقيقة واحداً من الناس وهو من يحصل جميع أجزاء الفاسفة وفهم جميع الصناعات وتوفر حظه من الحكمة كلها، ولو كان ذلك كذلك، لكان وجود سائر الناس عبثاً لا غاية لهم ولا كمال

ان الحكماء لما رأوا اختلاف الناس في غاياتهم فبعضهم يرى أن غايته اللذة فيسعى نحوها بجميع أفعاله، فإذا شبع من لذته ثم كلف بعد ذلك الازدیاد مما زعمه سعادة صار ذلك شقاء عظيماً ووبالاً كثيراً عليه، وسمى السعادة شقاء

وأيضاً فإن صاحب الثروة اذا مرض رأى أن السعادة هي الصحة وصاحب الصحة اذا أصابه ذل رأى أن السعادة هي الكرامة، ومعلوم أن السعادة هي شيء ثابت لا يصير شقاء ولا ينتقل صاحبها فيكون شقياً بالذي صار به سعيداً

وقد رتب أرسطو طائفتين أجناس السعادات فسادة في النفس ، وسعادة في البدن
وسعادة من خارج البدن وفيما يطيف بالبدن

السعادة التي في النفس : بالعلوم والمعارف والحكمة

» في البدن : مثل الجمال وصحة المزاج

» من خارج البدن : مثل الأولاد النجباء والأصدقاء والبسار وشرف النسب

أما السعادة القصوى فليس يتألفها كل واحد ولا يظفر بها كل من طلبها ، ومن علاوة
من وصل الى السعادة القصوى أن يوجد أبداً نشيطاً ، فسيح الأمل ، قوى الرجاء ،
ساكن الجأش ، غير مضطرب ولا مكترث بأمور الدنيا الا بمقدار يسير جداً ، وهو
يناسب الناس ويقار بهم في الظاهر ، فأما باطنه فباين لهم ثم هو جذل مسرور بنفسه
لا يغيرها ، وهذه الحال لازمة له لا تتغير



فلسفة ابن مسكويه

في النفس والأخلاق

لقد بينا في تلخيص كتاب السعادة لمسكويه أول ابن مسكويه ، أن مذهبه الفلسفي ارسطى محض وأنه كأسلافه ومعاصريه ومن جاء بعدهم من فلاسفة الاسلام يمجدون الفلسفة اليونانية ويرفضون من شأن الملم الأول حتى درجة العبادة . وأن معظم كتاب السعادة لابن مسكويه يدور على مؤلفات ارسطو وترتيبها وتبويبها وحكمة وضعها وتصنيفها على النمط الذي أتبعه ابن الهيثم في اعترافه . فكان ارسطو هو المثل الأعلى لهؤلاء الفلاسفة الاسلاميين كما كان العدو اللدود لائمة المتصوفين أمثال الغزالي وأصحاب الفلسفة العملية أمثال ابن خلدون .

وظاهر لكل متأمل في مؤلفات ابن مسكويه التي تستفاد منها فلسفته أنه تأثر جد التأثير بالجانب الخلقى من مؤلفات ارسطو بعد أن وقف على النظام الفلسفي بصفة عامة وكان اهتمامه بعلم النفس اكبر من اهتمامه بسواه وكانت الغاية التي يرمى اليها تهذيب النفس عن طريق درس أحوالها وتقلبها . وقد بلغ أثر هذا الميل في تعاليم ابن مسكويه إلى درجة أنه أراد أن يعكس طرق التعليم الفلسفي فبدلاً من أن يبدأ السالك في طريق الفلسفة بدرس المنطق والبرهان والأقيسة التي هي وسائل الفهم وأدوات الادراك يرى ابن مسكويه عكس ذلك فيقول في ص ٢٦ من كتاب السعادة :

« وقد رأى بعض أصحاب ارسطوطاليس من مدرسى كتبه أن يبتدىء المتعلم لها بكتب الأخلاق لتتهذب نفسه وتصفو من كدر الشهوات ويخفف عنها أثقال عوارضها فيتمكن من قبول الحكمة ويعترف بعض الاعتراف بترك الاهتمام في الشهوات وهجران الملاذ الجسمية ، ويعلم أن أكثرها خاسات ورذائل فيتزهد عنها ، ثم ينظر في تنبي من التعاليم ليعرف طريق البرهان ويتدرب بها ويأنس بطرقها ويترك الايغال فيها إلى وقت آخر » .

المثل الأعلى عند مسكويه

ثم أن ابن مسكويه جعل للانسان مثلاً أعلى هو أشبه الأشياء بما كان يرى إليه ابن باجة في رسالة « تدير المتوحد » وابن طفيل في « حي بن يقظان » . ولكن ابن مسكويه مرّ بمثله الأعلى مرور الطيف فوصفه بأنه هو الحاصل على السعادة القصوى وأن هذا السعيد السعادة القصوى « مقتبط بذاته لأنه يشاهد أموراً لا تتغير ولا تستحيل أبداً ولا يجوز عليها أن تتغير أو تستحيل وأنه يرى جميع ما يراه بعين لا تخطأ ولا تخطيء ولا تدبر ولا تقبل الفساد ويتمين أنه صائر من أحد وجوديه (الحياة الدنيوية ؟) إلى الوجود الآخر (الموت ؟) الاكل فهو كن سلك طريقاً إلى وطن يعرفه وثيق بأهله وروحه وطيبه »

ثم يتوغل ابن مسكويه في الوصف فيلس أدق عقائد الصوفية في السلوك والوصول حيث يقول « وكلما قطع إليه ، نزلاً أو حل دونه في درجة قرب منه ازداد نشاطاً وطمانينة وجدلاً . وهذه الحال من الثقة واليقين لا تحصل بالخبر دون المعاينة ولا تتم بالحكاية دون المشاهدة ولا تسكن النفس إليها إلا بعد الظفر على الحقيقة ، والواصلون إليها على طبقات ومثال ذلك الناظر بعين الرأس فإن هذه العين يتفاوت الناس في النظر بها فمنهم من يرى الأشياء البعيدة رؤية بينة ومنهم من لا يراها من القرب أيضاً إلا كن يرى الشيء من وراء ستر إلا أن الفرق بين تلك الحال وهذه الحال أن العين الحسية كلما أضعفت في النظر وأدامت التحقيق إلى محسوساتها كلت وضعفت وتلك العين الأخرى هي بالضد لأنها تقوى بالامعان في النظر وتزداد بالادمان جلاء وسرعة ادراك ولا تزال تزداد بصيرة ونفاذاً حتى تدرك ما كانت تظنه غير مدرك ولا معقول » .

الفرق بين الحكمة والفلسفة

يميز ابن مسكويه بين الحكمة والفلسفة ، فهو يرى أن الحكمة هي فضيلة النفس الناطقة المميزة ، وهي : أن تعلم الموحودات كلها من حيث هي موجودة وإن شئت فقل أن تعلم الأمور الإلهية والأمور الانسانية وثمر علمها بذلك أن تعرف المعقولات أيها يجب أن يفعل وأيها يجب أن يفعل

أما الفلسفة فلم يضع لها ابن مسكويه تعريفاً ولكنه قسمها الى قسمين :

(١) الجزء النظرى و (٢) الجزء العملى .

فاذا كمل الانسان بالجزئين فقد سعد السعادة التامة

والجزء النظرى ينطوى على كمال الانسان الأول بالقوة العاملة فيصير فى العلم بحيث يصدق نظره ، فلا يغلط فى اعتقاد ولا يشك فى حقيقة ، وينتهى فى العلم الى العلم الالهى ويشق به ويسكن اليه .

والكمال الثانى للانسان ، يكون بالقوة العاملة وهو الكمال الخلقى ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها حتى تصدر تلك الأفعال كلها بحسب قوته الميزة منتظمة مرتبة كما ينبغي وينتهى الى التدبير المدنى بين الناس حتى تنتظم ويسعدوا سعادة مشتركة (Bonheur commun) وغاية الكمال الانسانى فى فلسفة ابن مسكويه أن يعلم الموجودات كلها بكلياتها وحدودها التى هى ذواتها لا اعراضها وخواصها التى تصيرها بلا نهاية .

ويعتقد ابن مسكويه أن من ينتهى الى هذه الرتبة من العلم والعمل فقد صار عالمًا وحده واستحق أن يسمى عالمًا صغيراً لأن صور الموجودات كلها قد حصلت فى ذاته فصار هو ، هى ، بنحو ما ثم نظمها بأفعاله على نحو استطاعته فصار فيها خليفة لمولاه خالق الكل جلت عظمتة فلم يخطئ ولا يخرج عن نظامه الأول الحكيم فيصير حينئذ عالمًا تامًا ، دائم الوجود ، سرمدى البقاء مستعداً لقبول الفيض من المولى دائماً أبداً وقد قرب منه القرب الذى لا يجوز أن يحول بينهما حجاب .

ولولا أن الشخص الواحد من أشخاص الناس يمكنه تحصيل هذه المنزلة فى ذاته لكان سبيله سبيل أشخاص الحيوانات الأخر أو كسبيل أشخاص النبات فى مصيرها الى الفناء .

ومن لا يتصور هذه الحالة ولا ينتهى الى علوها من المتوسطين فى العلم تقع له شكوك فى البعث والخلود وانتهاء حياة الانسانية بالموت ، فحينئذ يستحق اسم الالحاد ويخرج عن صمة الحكمة وسنة الشريعة

فالفلسفة في رأى ابن مسكويه هي غاية الحياة الانسانية وهي مزيج من العلم والعمل لسلوك سبيل الترقى الدائم . فهي الغرض الأسمى للوجود والوسيلة الوحيدة للاتصال العقلي والروحاني بين الخالق والمخلوق والاستعداد لقبول الفيض الرباني . وعلى ذلك تكون هذه المرتبة هي مرتبة الأنبياء والحكماء والعلماء الذين هم عوالم تامة ، وخلفاء للخالق .

الملوك في فلسفة ابن مسكويه

يقول ابن مسكويه « لقد حكنا ان الملوك منا هم أشد الناس فقراً لكثرة حاجتهم الى الأشياء . ثم يشير ابن مسكويه الى قول أبي بكر الصديق في خطبته حيث قال :
« أشقى الناس في الدنيا والآخرة الملوك » واسترسل ابن مسكويه في وصف الملوك نقلاً عن هذا المصدر فقال :

« ان الملك اذا ملك زهده الله فيما في يده ورغبه فيما في يد غيره وانقصه شطر أجله وأشرب قلبه الاشفاق فهو يحسد على القليل وينسخط بالكثير ويسأم الرخاء وان انقطعتم عنه اللذة لا يستعمل الغيرة ولا يسكن الى الثقة فهو كالدرهم الفس والسراب الخادع جلد الظاهر حزين الباطن فاذا وجبت نفسه ونضب عمره ومحي ظله فأشد حسابه وأقل عفو له ألا ان الملوك هم المرحومون »

قال ابن مسكويه « لقد سمعت أعظم من شاهدت من الملوك يستعيد هذا الكلام (بمعنى وصف الملوك لأبي بكر الصديق) ثم يستعير لمواقفته ما في قلبه وصدقه عن حاله وصورته وعمله من يرى ظاهر الملوك من الاسرة والفرش والزيينة والأثاث ويتأهدم في مواكبهم محفوفين محشودين بين أيديهم الجبابرة والمراكب والعبيد والخدم والحجاب والحشم يروعه ذلك فيظن أنهم مسرورون بما يراه لهم ، لا ! والذي خلقهم ! وكفانا شغلهم ! أنهم لقي هذه الأحوال ذاهلون عما يراه البعيد لهم ، مشغولون بالافكار التي تمتلئهم وتمتريهم فيما قلناه من ضرورتهم

الكلام على النفس

تكلم ابن مسكويه على قوى النفس الثلاث :

- (١) النفس البهيمية وهي ادونها
- (٢) النفس السبعية (نسبة الى السبع مفرد سبع) وهي أوسطها
- (٣) النفس الناطقة وهي أشرفها

وأن هذه القوى الثلاث ، ويصفها ابن مسكويه بالأنفس الثلاث اذا اتصلت صارت شيئاً واحداً وتبقى في الوقت ذاته على تفايرها وثورتها واستجدائها كأنها لم تتصل .
ثم تكلم على سياسة النفس العاقلة وأن مثل من أهملها وترك سلطان الشهوة يستولى عليها كمن معه ياقوتة حمراء شريفة فرمى بها في نار تضطرم .

ثم انتقل الى رأى أرسطو في بقاء النفس والمعاد استدلالاً من قوله في كتاب الأخلاق .
على أن الكلام الذى أورده ابن مسكويه قلاً عن أرسطو ما ليس في هذا الباب لا يؤدي الى القول بالمعاد .

ثم انتقل الى دواء النفوس قال يجب أن تنفقد مبدأ الأمراض اذا كان من نفوسنا فان كان مبدؤها من ذاتها كالفكر في الأشياء الرديئة واجالة الرأى فيها كاستشعار الخوف والخوف من الأمور العارضة والمنزقة والشهوات الهائجة قصدنا علاجها بما ينحصرها وان كان مبدؤها من المزاج ومن الحواس كالخوف الذى مبداءه ضعف حرارة القلب مع الكسل والرفاهية وكالمشق الذى مبداءه النظر مع الفراغ والبطالة قصدنا أيضاً علاجه بما ينحصر هذه .

وتكلم بعد ذلك على « حافظ الصحة على نفسه » و « معرفة المرء عيوب نفسه »
و « رد الصحة على النفس » .

واسهب ابن مسكويه في الكلام على العدالة والفضائل التى تحت العفة والشجاعة والسخاء والعدالة ومراتب الفضائل الانسانية

والم بموضوع السعادة في رأى أرسطوطاليس ولذة السعادة والخير والسعادة وكثير من هذه الفصول تذكرنا مطالعتها بما دونه اللورد آفبرى في كتبه التي من قبل « مسرات الحياة » فهي مزيج من علم الأخلاق والآداب الخاصة والعامة وعلم النفس والحكمة الانسانية .

وتكلم ابن مسكويه على التعاون والاتحاد والصداقة والمحبة وأنواع المحبة وأجناسها وأسبابها والمحبة التي لا تطرأ عليها الآفات

وكما تكلم على أنواع الفضائل التي تزهر بها النفس كذلك أقاض في ذكر الرذائل التي تكون بها عيوب النفس وأسباب ضعفها مثل التهور، والجبن، والعجب، والافتخار والمزاج والتهيب والاستهزاء والقدر والضم وأسباب الغضب والجبن والخور والخوف وأسبابه وعلاجه وعلاج الخوف من الموت وعلاج الحزن

ونعتقد أن أجمل نبذة في فلسفة ابن مسكويه التي ينطوي عليها كتاب تهذيب الأخلاق هو الفصل البديع الذي ديجته يراعه في موضوع « علاج الخوف من الموت » وهو شبيه بالفصل الذي ختم به جيو الفيلسوف الفرنسي كتابه « عقيدة المستقبل » قال ابن مسكويه :

« ان الخوف من الموت ليس يعرض الا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة أو لا يعلم الى أين تصير نفسه أو لأنه يظن أن بدنه اذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور، أو لأنه يظن أن للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدت اليه وكانت سبب حلوله أو لأنه يستفد عقوبة تحل به بعد الموت أو لأنه متحير لا يدري على أى شئ يقدم بعد الموت أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والمقنيات - وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها . »

ولم تخل فلسفة ابن مسكويه من جزء خاص بالشرعية وبما يجب على الانسان لحاقه وأسباب الاقتراع عن الله وأن الشرعية تأمر بالعدالة وتدعو الى الأنس والمحبة ولزوم الشرعية في المعاملات والواجب على الحاكم نحو الرعية .

وجملة القول في فلسفة ابن مسكويه الخلقية أنها مزيج متقن السبك متناسب الأجزاء من الفلسفة اليونانية حسب تعاليم ارسطو لا سيما ما كان منها خاصاً بعلم النفس والأخلاق ومن الأداب الفلسفية الاسلامية التي بها رائحة من التصوف العقلي والديني ومن حكمة الحياة والأداب العامة والخاصة

ونحن نعد ابن مسكويه فيلسوفاً قائماً بذاته لم ينسج على منوال أحد من سابقه ولم يتعرض في « تهذيب الأخلاق » للمسائل الجوهرية في الفلسفة ، وهي العقل والروح والخالق وسر الوجود الانساني وغاية الحياة العقلية والعقائد الدينية التي لها أساس بحياة الانسان من حيث الكفر والايمان ، بل هو رجل حكيم ملم بفلسفة ارسطو يقدره ويمجده ويحاول كما حاول ارثور شوپنهور في كتابه *La Sagesse de la Vie* « حكمة الحياة » ان يوجد للفرد مثلاً أعلى يسمى للوصول اليه ويعمل لأجله فاذا وصل اليه باع النهاية القصوى من الكمال . فالفكرة الأساسية الأصيلة في فلسفة ابن مسكويه في « كتاب تهذيب الأخلاق » هي فكرة عملية محضة ذات نفع مباشر للانسان الذي يسر على خطتها الحكمة .

فلسفة ابن مسكويه

في إثبات الصانع والنفس والنبوة

يعد هذا الجزء من فلسفة ابن مسكويه خاصاً بما وراء الطبيعة وهو مبني على أصول الفلاسفة الأهلين ، ومذهب ابن مسكويه فيه هو الانتصار للمعتقد الدينية .

وقد قسم ابن مسكويه فلسفته الميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) الى ثلاث مسائل في ثلاثين فصلاً وكل مسألة عشرة فصول : المسألة الأولى في إثبات الصانع وهي محاولة في إقامة الدليل العقلي على وجود الله سبحانه وتعالى . وقد قدم لها الفيلسوف مقدمة وجيزة في أن هذا الأمر سهل من وجه وصعب من وجه وأما سهولته فمن قبل الحق نفسه لأنه نير وأما صعوبته أو غموضه فلأجل ضعف عقولنا وعجزها وكلاهما ولكن من التمس أمراً لا بد له من الوصول اليه صبر على الطريق وما يلحقه فيه من صعوبة ومشقة ونحن محتاجون الى أن نعظم أنفسنا عن الأوهام المأخوذة من الحواس التي تغالطنا عن المقولات الصحيحة وهو نظام عسير شديد لأنه مفارقة المادة ومباينة العامة في كثير من نقرها ، وجاءت في عرض هذا الفصل الأول من المسألة الأولى عبارة شاذة ذكرها بعض أدباء العرب وزعم أنها تدل على وقوف ابن مسكويه على نظرية النشوء والارتقاء قال :

« ان الانسان آخر الموجودات وان التركيبات تناهت اليه ووقفت عنده وتكثرت الأعشية من البوسات الهيولانية على جوهره النير أعنى العقل ، ولما حصل الانسان آخر الموجودات صارت الأشياء التي هي في أنفسها أوائل ، آخرة عنده »

والفصل الثاني من المسألة الأولى خاص باتفاق الأوائل على إثبات الصانع حل ذكره وأنه لم يتمتع أحد منهم عن ذلك ، وخلاصته أن الحكماء أمروا بالتوحيد ولزوم أحكام العدل وإقامة السياسات الإلهية بالأزمنة والأحوال ثم تكلم في الاستدلال بالحركة على الصانع وأنها أظهر الأشياء وأولها بالدلالة عليه جل وعز ويقصد بالحركة ستة أشياء - حركة الكون - الفساد - النمو - التقصان - الاستحثة - الثقلة

وانتقل بعد ذلك الى الكلام على أن كل متحرك إنما يتحرك من محرك غيره وان
محرك جميع الأشياء غير متحرك . ثم تدرج الى الكلام في أن الصانع واحد وانه ليس
بجسم وانه تعالى أزلي وأغرب فصل في هذا الباب هو الثامن الذي به أن الصانع يعرف
بطريق السلب دون الإيجاب .

وفي الفصل التاسع بيان أن وجودات الأشياء كلها إنما هي بالله عز وجل ، وقد تناول
هذا الفصل القول على الجوهر والعرض ، ثم تلاه كلام في أن الله تعالى أبداع الأشياء
كلها لا من شيء . وأنها تتبدل بالصورة حسب

وهذا ختام كلام ابن مسكويه في المسألة الأولى الخاصة بإثبات الصانع
ثم انتقل الى الكلام في المسألة الثانية : في النفس وأحوالها وفي إثبات النفس وانها
ليست بجسم ولا عرض ، وانها تدرك الموجودات كلها غائبا وحاضرا ومعقولا ومحسوسا
ويبحث في مسألة عويصة وهي كيفية إدراك النفس للمدركات وهل ذلك منها بأجزاء
كثيرة ، أم بانحاء مختلفة ، أم هناك مدركات بعدد المركبات .
وقد أخطأ في هذا الفصل خطأ فلكيا ، فقد رآ أن الشمس اكبر من الأرض مائة
ونيفا وستين مرة ، مع أن المعلوم عليه اليوم في علوم الجغرافيا والكوزموجرافيا والفلك
أن الشمس اكبر من الأرض مليون وثلاثمائة مرة

ثم تكلم على الفرق بين الجهة التي تعقل بها النفس والجهة التي نحس بها والأشياء
التي تشترك فيها والأشياء التي تباين فيها

وتناول الكلام على خلود النفس فأثبت على طريقته أن النفس جوهر حي باق
لا يقبل الموت ولا الفناء ، وانها ليست الحياة بعينها بل تعطى الحياة لكل ما توحد فيه
وانتقل بعد ذلك الى الكلام على حجج أفلاطون في بقاء النفس ، وان للنفس حالا
من الكمال يسمى سعادة ، وآخر من النقصان يسمى شقاوة ، وفي حال النفس بعد مفارقتها
البدن ، وما الذي يحصل لها بعد موت الانسان

وقد استطرده في فصل الى الكلام على تحصيل السعادة والسييل التي تؤدي اليها وهذه

لازمة ابن مسكويه في فلسفته فأفاض فيها في كتاب تهذيب الأخلاق ، وأفرد لها كتاباً هو الذي لخصناه فيما سبق وهو « ترتيب السعادات »

ثم انتقل الى المسألة الثالثة ، وموضوعها النبوات

وتكلم في مراتب موجودات العالم واتصال بعضها من بعض وبعض

ثم في الانسان وكونه عالماً صغيراً ، وقواه متصلة ذلك الاتصال وببحث في كيفية ارتفاع الحواس الخمس الى القوة المشتركة ومنها الى ما فوقها بمنة الله تعالى

ثم انتقل الى الكلام في الوحي وكيفيته وان العقل ملك مطاع بالطبع وفي أن المنام (الرؤيا) الصادق جزء من النبوة ، وفي الفرق بين النبوة والكهانة ، وفي النبي المرسل وغير المرسل وفي الفرق بين النبي والمتنبي

أما كتاب « الفوز الأصغر » الذي انطوى على هذه المباحث فقد دل عليه المرحوم المحقق الشيخ طاهر افندي الجزائري المتوفى بدمشق أثناء الحرب الكبرى ، وصفه في برنامج ما اطلع عليه من الكتب الغريبة قال « الفوز الأصغر » بناء ابن مسكويه على أصول الفلاسفة الالهيين ، وانتصر فيه للدين ، فيه فصول مهمة واشارات بدعية ونسق عبارته كالذي نناه في كتابه « تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق »

كتاب تجارب الأمم

أما كتاب تجارب الأمم فللذي وصل اليه منه القسم الأخير في جزئين مطبوعين بمطبعة (كامب هول) با كسفورد وبمصر في سنتي ١٩١٤ و١٩١٥ وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح الأستاذ « آمدرود » المحلى الانجليزي والمعلم مرغليوث ، وقد علمنا أنهما تشاركا في نقل الكتاب وشرحه ونشره باللغة الانجليزية في سنة ١٩٢٠ م

والجزء الأول يحتوي على حوادث خمس وثلاثين سنة من سنة ٢٩٥هـ إلى سنة ٣٢٩هـ .

والجزء الثاني يحتوي على حوادث أربعين سنة من سنة ٣٢٩هـ إلى سنة ٣٦٩هـ .

ونفى عن البيان أنه ليس للتاريخ دخل في الفلسفة ولكن كتاب ابن مسكويه في التاريخ لا يعتبر تاريخاً محضاً ، إنما هو كتاب تحرى فيه مؤلفه ذكر الحوادث بأسبابها

ونتائجها ، فيصح أن يقال أنه كتاب تاريخ مكتوب بشكل فلسفي ، ولا غرابة أن تجتمع الفلسفة إلى التاريخ والأدب في شخص واحد فقد ثبت لنا أن ابن مسكويه كان فيلسوفاً ومؤرخاً وأديباً وكان « كارليل » الانجليزى فيلسوفاً ومؤرخاً وأديباً ، وكان « جويته » فيلسوفاً وعالمًا ومؤرخاً وأديباً

وقد اتبع ابن مسكويه في تأليف هذا الكتاب ذكر الحوادث المهمة تارة ، مثل قوله « خلافة المقتدر بالله وذكر ما جرى في ذلك » وتارة بذكر السنين فيقول « ودخلت سنة سبع وتسعين ومائتين » وهكذا

وقد تحرى ابن مسكويه الدقة في نقل الأخبار ولم يتحيز لفريق دون فريق

وختم القسم الأخير من الكتاب المشار اليه بقوله في وفاة عضد الدولة انه « عرج إلى نهوند وافتتح قلعة (سرماج) واحتوى على ما فيها وملك غيرها من قلاع تلك البلاد ، والقت اليه الحصون مقاليدها ولحقته في هذه السفرة علة عاودته مراراً ، وكانت شبيهاً بالصرع وتبعه مرض في السماع يعرف بليترغوس (ويقصد ابن مسكويه مرض النوم الذي يطلق عليه أطباء هذا الزمان ليثرجيا) إلا أن عضد الدولة أخفى ذلك ويقال أن مبدأ ذلك المرض به كان بالموصل ، إلا انه لم يظهر أمره لأحد »

وهذا آخر ما عمله الأستاذ أبو على احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه رضى الله عنه

أما الجزء الثالث الذى طبع في اكسفورد ومصرفه « ذيل » لكتاب « تجارب الأمم » ولا علاقة بينه وبين كتاب ابن مسكويه سوى أنه يحتوى على حوادث مكدلة لما ورد في الجزئين الأول والثانى من « تجارب الأمم » فيبدأ بسنة ٣٦٩ هـ وينتهى إلى سنة ٣٨٩ هـ وهو تأليف الوزير أبى شجاع محمد بن الحسين الملقب بظهير الدين الروذراورى وتليه قطعة من تاريخ هلال الصابى الكاتب إلى سنة ٣٩٣ هـ مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه

(تمام)

فهرس

كتاب « تاريخ فلاسفة الاسلام »

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
١	المقدمة	١٧	علو كعبه في المنطق
١	١ - الكندي	١٨	كتبه الموجودة باللغة العربية
١	تاريخ حياته	١٩	ترتيب مؤلفاته بنوعها
١	العلوم واللغات التي نبغ فيها	٢٣	الدرجة القصوى في الكمال
٢	آراء خصومه فيه	٢٣	خلود النفس بالجملة أو وحدة النفوس
٣	العلوم التي ألف فيها	٢٤	رأيه في وحدة النفوس
٤	عداء أبي معشر له	٢٦	الفارابي والخلود
٥	مكيدة أبي موسى للكندي	٢٧	« والآلهيات
٦	بعض أقوال الكندي المأثورة	٢٨	تقسيم قوى النفس
	إيضاح لفلسفته	٢٩	فلسفة الفارابي الخلقية
٨	مشقة البحث في الكتب العربية	٣٠	الفارابي والموسيقى
	القدمة	٣١	أسلوبه الكتابي
٩	حياة الكندي العلمية		إيضاح لفلسفة الفارابي
١٠	مكانته بين فلاسفة الاسلام	٣٣	حياته وأخلاقه
١١	نحله	٣٤	الكلام على منطق الفارابي
١٢	بيان مؤلفاته	٣٥	الآلهيات (ما وراء الطبيعة)
	٢ - الفارابي	٣٥	تقسيم قوى النفس (بيكولوجيا)
١٣	تاريخ حياته	٣٦	رأيه في الأخلاق
١٣	الخبر اليقين	٣٦	سياسيات الفارابي
١٤	أخلاقه	٣٦	تلاميذه
١٤	تعليمه	٣٧	القول في إجراء النفس الانسانية وتوابعها
١٥	مكانته في الفلسفة	٣٩	القول في القوة الناطقة وكيف تعمل
١٦	فنه على فلسفة ارسطو	٤٠	القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السعادة

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
٤٢	القول في الوحي ورؤية الملك	٦٢	رأيه في السعادة
٤٣	القول في احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون	٦٢	قوله في ذوى المواهب الممتازة
٤٥	القول في العضو الرئيس	٦٣	رأيه في الوحي
٤٨	القول في كيف تصير هذه القوى والاجزاء نفساً واحدة	٦٣	مكائنه في الفلسفة
			ايضاح عن فلسفته
		٦٤	غموض حياته الشخصية
	٣ - ابن سينا	٦٤	استقلاله في الفكر
٥٣	تاريخ حياته	٦٤	ميله الفطري للفلسفة
٥٣	معلمه	٦٥	عقيدته
٥٣	اشتهاره بالطب في حداثة سنه	٦٥	نفسيته
٥٣	اتهامه باحراق خزانة الامير نوح		
٥٤	هجرته من وطنه	٤ - الغزالي	
٥٤	توليته منصب الوزارة وانتقاله الى الجند عليه	٦٧	مولده وتربيته
٥٤	ميله الى الترف والمسرات	٦٧	اسناد رياسة المدرسة النظامية اليه
٥٤	اعتقاله وفراره من السجن	٦٧	حجه ورحلته الى الشام ومصر
٥٥	توبته ووفاته	٦٧	أشهر مؤلفاته
٥٥	عبقريته	٦٧	وفاته
٥٥	مؤلفاته	٦٨	كتاب « المنقذ من الضلال »
٥٦	رأيه في مؤلفاته	٦٩	« مقاصد الفلاسفة »
٥٦	تقسيمه للعلوم	٧٠	« تهافت الفلاسفة »
٥٧	تقسيم ارسطو للفلسفة النظرية	٧١	الحلاف بينه وبين ابن رشد وابن طفيل
٥٨	معارضة ابن رشد في تقسيم ابن سينا		ايضاح عن الغزالي
٥٩	قول ابن سينا بفكرة الوحدة المطلقة	٧٣	الحلاف في لقب الغزالي
٦٠	رأيه في علم واجب الوجود	٧٣	اتصاله بالسلجوق
٦١	خروجه عن آراء ارسطو	٧٤	كتاب « المصنوعون به على غير احواله »
٦١	نظريته في النفس	٧٥	الغزالي والعلوم اليقينية
٦١	تقسيمه المواهب البشرية		

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
٧٥	الغزالي وداقيد هيوم		ايضاح لفلسفة ابن باجة
٧٥	تقسيمه للفلسفة	٩٣	تحريف اسمه واضطهاده
٧٦	تطور عقيدة الغزالي	٩٣	تلاميذه ومكان قبره
٧٦	رده على طائفة التعليمية	٩٣	وصف علمه وذكائه
٧٧	تصوف الغزالي	٩٤	العلوم التي اتقنها
٧٨	عقيدة الغزالي	٩٥	معارضة (مقارنة) بينه وبين أكابر
٧٨	رأيه في التصوف		فلاسفة الشرق
٧٨	تأثيره في الفلسفة	٩٥	بيان مؤلفاته
٥ - ابن باجة		٦ - ابن طفيل	
٧٩	تاريخ حياته	٩٧	تاريخ حياته
٨٠	رأى معاصريه فيه	٩٩	وصف الحال التي شعر بها ابن طفيل
٨١	مؤلفاته	١٠٠	فلسفة ابن باجة في رأيه
٨١	رسالة الوداع	١٠٠	الذي يعنيه بادرارك « أهل النظر »
٨١	رسالة « تدبير المتوحد »		والطعن في ابن باجة
٨٢	الفصل الاول : شرح تدبير	١٠١	تقدمه فلسفة الفارابي وغيره
	المتوحد بين أهل المدينة	١٠٢	« ابن سينا »
٨٣	الفصل الثاني : في الكلام على	١٠٢	« الغزالي »
	اعمال الانسان	١٠٤	تمهيد لفلسفة ابن طفيل
٨٥	الفصل الثالث : في الاعراض العقلية		ايضاح عن ابن طفيل ورسالة
٨٦	الفصل الرابع : في تقسيم أعمال		حي بن يقظان
	الانسان		في كيفية علم حي بن يقظان ان كل
٨٧	الفصل الخامس : في غايات أعمال	١٠٧	حادث لا بد له من محدث
	الانسان		في نظر حي بن يقظان والشمس
٨٩	الفصل السادس : في الاعراض	١٠٨	والقمر والكواكب
	الروحانية		في ان كمال الذات ولذتها انما تكون
٩٠	الفصل السابع : في ضرورة التوحد	١٠٩	بمشاهدة واجب الوجود
٩١	الفصل الثامن : في غاية التوحد		

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
١٠٩	في ان الانسان نوع كسائر أنواع الحيوان وانما خلق لغاية أخرى	١٢٥	الامير يعقوب المنصور وابن رشد
١١٠	في السعادة والفوز والشقاء	١٢٦	تاريخ الامير الذي نكب ابن رشد في عهده
١١٠	في الفناء والوصول	١٢٧	نيتة في غزو مصر
	٧ - ابن رشد	١٢٧	قتل أخيه وعمه
	كلمة افتتاح	١٢٧	أخلاقه
١١٢	تاريخ ابن رشد وفلسفته	١٢٨	سوء شبابه
١١٤	علاقته باليهود	١٢٨	حبه العدل بين الناس
١١٥	نشأته وتربيته	١٢٨	حبه الخير
١١٦	تاريخ حياته	١٢٩	حبه الصدقة المنظمة
١١٨	أساتذته	١٢٩	علم تصديقه الخرافات
١١٨	الرجال الذين تلقى عليهم العلوم التي درسها	١٢٩	بغضه التمليق
١٢٠	أصدقائه	١٣٠	حبه العبادة
١٢٠	تلاميذه	١٣٠	حبه الطلبة
١٢٠	نسله	١٣٠	اضطهاده اليهود بعد اسلامهم
١٢٠	المنطق والقرآن	١٣١	ميله الى التصوف
١٢١	سيرته في القضاء	١٣١	محاربته مذهب ملاك
١٢٢	على الامير الذي نكب ابن رشد في عهده	١٣٢	مدينة قرطبة التي نشأ فيها ابن رشد
١٢٢	استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية	١٣٥	نكبة ابن رشد
١٢٣	علاقة ابن رشد بالخليفة يوسف	١٣٦	أعداء ابن رشد
١٢٣	ابن عبد المؤمن	١٣٦	شركاء ابن رشد
١٢٣	أول مجلس بين الخليفة يوسف وابن رشد	١٣٧	أسباب النكبة
١٢٤	لقنراح الخليفة يوسف عليه ترجمة ارسطو	١٣٩	العقاب والعفو ومجلس المحاكمة
		١٣٩	مرافعة القاضي أبي عبد الله التهمة
		١٣٩	الحكم
		١٣٩	في ان ابن رشد لم يدافع عن نفسه
		١٤٠	تسخير الشعر في محاربة الفلسفة
		١٤٢	كلمة عن ابن جبير

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
١٤٢	أقصى ما أصاب ابن رشد في أثناء كونه	١٧٦	الشريعة والفلسفة
١٤٣	المنشور ومنشئه بأمر الأمير	١٧٧	« فصل العقل » و « الكنف »
١٤٤	نص المنشور وإرساله إلى البلاد	١٧٧	عن « نهج الأدلة »
١٤٥	بعد المحاكمة	١٩٣	تهافت الفلاسفة وتهافت انتباهت
١٤٦	خلاصة عامة	١٩٦	المسائل العشرون التي أظهر فيها
١٤٧	مؤلفات ابن رشد	٢٠٢	الفزالي تناقض الفلاسفة
١٤٧	الكتب المطبوعة بالعربية	٢٠٨	كلام ابن رشد على الكتاب
١٤٧	تاريخ وضع مؤلفاته بحسب عمره	٢١٠	رد ابن رشد على طريقة الفزالي
١٤٩	مؤلفات فلسفية	٢١٨	علم الله بالموجودات
١٥٠	في الآليات	٢١٩	الكلام على حشر الأجساد
١٥٠	كتبه في الفقه	٢٢١	ابن رشد وحرية الفكر
١٥١	تعلم ابن رشد	٢٢٢	تنبؤ وابن رشد
١٥٢	جهله باليونانية		تأثر الفلسفة الرشدية في أوروبا
١٥٣	أسلوب ابن رشد		
١٥٦	في أسباب عدم اشتراجه عندنا		
١٥٧	مذهب ابن رشد		
١٦١	مذهبه في العقل	٢٢٥	٨ - ابن خلدون
١٦٦	مذهبه في النفس	٢٢٥	تاريخ حياته
١٦٧	مذهب الاتصال	٢٢٥	هجرته من وطنه وتنقله في البلاد
١٦٨	النظام الطبيعي في فلسفته	٢٢٦	علاقته بالسلطان أبي عنان المريني
١٦٩	مذهبه في الأخلاق	٢٢٦	سفره إلى الأندلس
١٧٠	فلسفته السياسية والاجتماعية	٢٢٧	عودته إلى وطنه
١٧٢	واجب الوجود	٢٢٧	شروعه في تأليف تاريخه في ناعسان
١٧٣	مبادئ ابن رشد « مستفادة من كنهه »	٢٢٧	سفره إلى مصر وتوليته قضاء المالكية
١٧٣	كلمة في مؤلفات الفزالي وخصها	٢٢٨	وفاته
١٧٣	وتقدما بقلم ابن رشد	٢٢٩	مؤلفات ابن خلدون
١٧٤	الحكم على الفزالي وتخطيئه	٢٣٠	الكلام على مقدمة ابن خلدون
١٧٤	بنور « مناهج الأدلة »	٢٣١	الكلام على تاريخ ابن خلدون
		٢٣٢	مذكرات شخصية لابن خلدون
			فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
٢٤١	معارضة (مقارنة) بين ابن خلدون وتلميذه نيقولا مكيافيلي	١٠ - ابن الهيثم	
٢٤٢	كتاب الامير ومقدمة ابن خلدون	٢٦٧	تاريخ حياته
٢٤٢	أوجه التشابه بينهما	٢٦٧	العلوم التي نبغ فيها
٢٤٣	أوجه الاختلاف بينهما	٢٦٨	رأيه في نظام الري بمصر
٢٤٨	ايضاح ابن خلدون رأيه في الفلسفة	٢٦٨	استدعاء الحاكم بأمر الله لابن الهيثم من البصرة
	٩ - اخوان الصفا	٢٦٨	تظاهرة بالجنون وحضوره الى مصر
٢٥٣	أشهر أفراد جمعية اخوان الصفا	٢٦٨	سفره الى اسوان لمعاينة مكان الخزان الذي كان ينوى انشاءه
٢٥٤	رسائلهم الفلسفية وما اشتملت عليه	٢٦٩	فشل مشروعه
٢٥٤	كيفية انتشارها في بلاد الاسلام	٢٦٩	تظاهرة بالجنون مرة أخرى
٢٥٤	نقلها الى الاندلس	٢٦٩	ظهوره بعد وفاة الحاكم بأمر الله
٢٥٥	القسم الأول - في الرسائل الرياضية التعليمية	٢٦٩	واشتغاله بالتأليف والنسخ
٢٥٥	القسم الثاني - في الرسائل الجهانية الطبيعية	٢٧٠	مذكراته الشخصية
٢٥٦	القسم الثالث - في الرسائل النفسانية العقلية	٢٧٢	بيان مؤلفات ابن الهيثم
٢٥٧	القسم الرابع - في الرسائل الناموسية الالهية	٢٧٤	ايضاح عن ابن الهيثم
٢٥٨	في كيفية عشرة اخوان الصفا وتعاون بعضهم بعضاً		١١ - محي الدين بن العربي
٢٥٨	مصادر علوم اخوان الصفا	٢٧٥	كلمة عامة في التصوف
٢٥٩	ارؤم في الصداقة	٢٧٥	الطريقة الصوفية ومراتبها
٢٦١	مراتب اخوان الصفا النفسية	٢٧٧	تعريف الصوفية وأصل تسميتها
٢٦٣	ايضاح لفلسفة اخوان الصفا الفلسفة الاخلاقية في نظر اخوان الصفا	٢٧٩	بعض اصطلاحات الصوفية المتفق عليها
		٢٨١	ذكر أشهر مشايخ الطرق الصوفية الاقدمين
		٢٨٣	بعض فطاحل المتصوفين الذين ألفوا كتباً
		٢٨٥	منشأ التصوف وتطوره

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
٢٨٧	الاحاديث القدسية	٣٠٤	افتائه بالكيميا (الصناعة)
٢٨٨	سلسلة الطريق	٣٠٤	رأى أبى حيان فى ابن مسكويه
٢٩١	ترجمة الحكيم الالهى عفى الدين	٣٠٥	رأى أبى منصور الثعالى فيه
٢٩٣	ابن العربى	٣٠٦	وصية أبى على بن مسكويه
٢٩٥	مشايخ عفى الدين فى الطريق	٣٠٧	مؤلفاته
٢٩٦	أشهر مؤلفاته	٣٠٧	ملخص كتاب ترتيب السعادات
٢٩٨	ملخص كتاب الفتوحات المكية	٣١٠	فلسفة ابن مسكويه فى النفس والاخلاق
٣٠٠	كلام عفى الدين فى المهدى المنتظر	٣١١	المثل الاعلى عند مسكويه
٣٠٤	اعتراف عفى الدين ومناجاة بينه وبين نفسه	٣١١	الفرق بين الحكمة والفلسفة
		٣١٣	الملوك فى فلسفة ابن مسكويه
		٣١٤	الكلام على النفس
		٣١٧	فلسفة ابن مسكويه فى اثبات الصانع والنفس والنبوة
		٣١٩	كتاب تجارب الامم
٣٠٤	تاريخ حياته		
٣٠٤	محبته مع ابن العميد		

